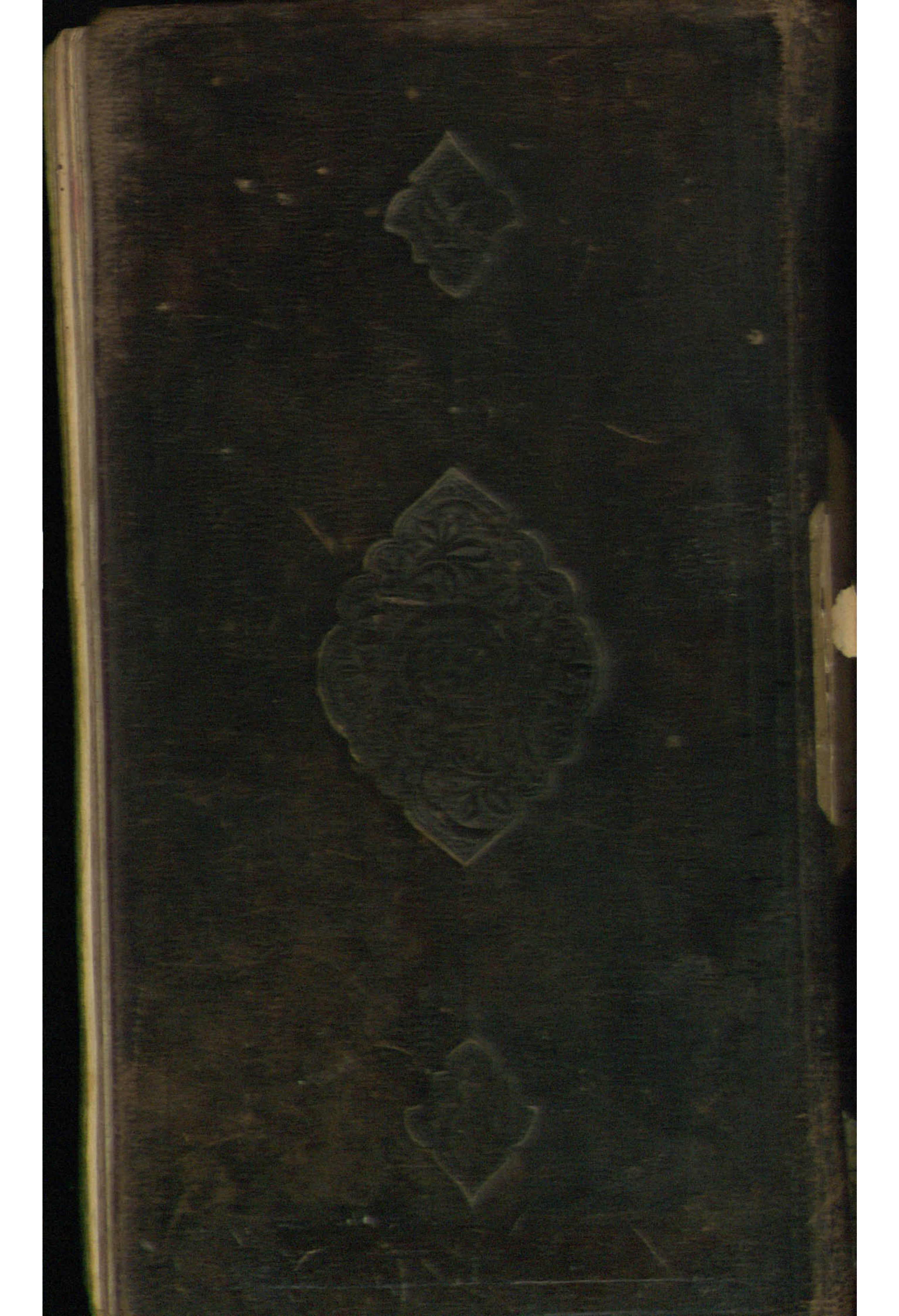



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه معالم الدین
مؤلف محمد صالح بن احمد
موضوع
شماره ثبت کتاب
۷۸۲۳۴
خطی «فهرست شده»
۲۳۶۱
بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۲

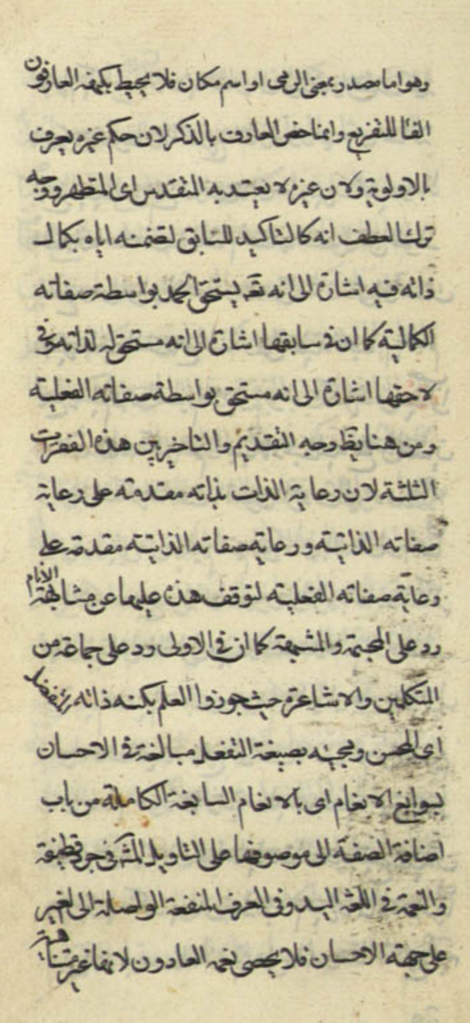

بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۷۸۲۳۴
کتاب
مؤلف
موضوع
۳۳۶۱



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من خلقتنا ولم نك شيئا مذكورا ونشكرك يا
من رزقتنا بمشاهدة جلاله نضرة وسرورا ونصلي على رسولنا
الذي دعى الى دار السلام وكان عبدا شكورا وعلى اله
الذين يكون لهم لوا الشفاعة ويكون سعيهم مشكورا اما
بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد صالح بن احمد اصلح
الله باله وجعله صبورا ان بعض اخلائي حين راى ما علقته
على معالم الدين لؤلؤا منثورا سالني ان احرر لهم فوايد
وانظم لهم فرايد وامر عليهم مرورا فاجبت مسئولهم و
انجزت مامولهم وجعلته ذخرا ليوم يحشر الناس نشورا
قوله الحمد لله اللام اما للجنس او للاستغراق وعلى
التقديرين يفيد اختصاص جنس الحمد به سبحانه واما
حمد غيره فهو حمد حقيقة لانه مورد كل كمال ومرجع كل
جلال المتعالي اي المرتفع عز جلاله في هنا للسببية قرينة
قوله بكمال ذاته واستعمالها فيها شايع والعز القوة والغلبة
والجلال العظمة عن مطارح الافهام المطارح جمع مطرح

وهو



وهو اما مصدر بمعنى الرمي او اسم مكان فلا يحيط بكنهه العارفون
الفا للتفريع واما خص العارف بالذكر لان حكم غيره يعرف
بالاولوية وكان غيره لا يعتد به المتقدس اي المتطهر ووجه
ترك العطف انه كالتاكيد للسابق لتضمنه اياه بكمال
ذاته فيه اشارة الى انه تعالى يستحق الحمد بواسطة صفاته
الكمالية كما ان في سابقها اشارة الى انه مستحق له لذاته وفي
لاحقها اشارة الى انه مستحق بواسطة صفاته الفعلية
ومن هنا يظهر وجه التقديم والتاخير بين هذه الفقرات
الثلثة لان رعاية الذات بذاته مقدمة على رعاية
صفاته الذاتية ورعاية صفاته الذاتية مقدمة على
رعاية صفاته الفعلية لتوقف هذه عليهما عن مشابهة الانام
رد على المجسمة والمشبهة كما ان في الاولى رد على جماعة من
المتكلمين والاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته المتفضل
اي المحسن ونجينه بصيغة التفعل مبالغة في الاحسان
بسوابغ الانعام اي بالانعام السابغة الكاملة من باب
اضافة الصفة الى موصوفها على التاويل المشهور جمع نعمة
والنعمة في اللغة اليد وفي العرف المنفعة الواصلة الى الغير
على جهة الاحسان فلا يحصى نعمه العادون لانها غير متناهية

وهو لا يمكن احصائها وفيه اشارة الى قوله تعالى وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها وفي التفريع خفا ولعل وجهه ان اضافة
الجمع يفيد العموم مع ملاحظة ان نعمه غير متناهية وهذا
القدر كاف لصحته في المقام الخطابي المتطول من الطول
بالفتح وهو المن اى الاعطا ومنه قوله تعالى فامنن او امسك
بغير حساب بالمنن جمع المنة وهي العطية الجسام بالضم
جمع جسيم وهو العظيم فلا يقوم بواجب شكره في توسيط الواجب
اشارة الى ان شكر المنعم واجب كما ذهب اليه جمع من المحققين
والمراد بالشكر هنا معناه اللغوي المرادف للحمد الاصطلاحي
وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان فصح قوله الحامدون او المراد بالحامد الشاكر
مجازا وانما ترك المتطول عليه والمتفضل عليه للاختصار
والتعميم القديم الابدي وهو ما لا اول لوجوده فالازلي
سواه قال السيد في شرح المواقف الازلي اعم من القديم
لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة انتهى ولعل
ولعل المراد بالازلي هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن
غيره وفيه تكذيب لمن قال بقدم غيره كالمادة والزمان
ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا التفريع ايضا
لايخ

لايخ من بعد ويمكن التوجيه اولا بان التعريف باللام يفيد
الحصر وثانيا بان القدم جعل علة لاختصاص جنس الحمد به
سبحانه فلا بد من ان لا يوجد في غيره ليصح ذلك الاختصاص
وانما اخر هذا اعني وصفه بالقدم لانه اصل لجميع الصفات
ومتضمن له فكان فيه جمعا بعد تفصيل وضما بعد تفريق
الدائم السرمدي وهو ما لا اخر لوجوده فكل شيء مضمحل
اى زائل عداه هذه الفقرة مثل السابق فيما ذكرنا ولما
كان الحمد المذكور في مقابل الذات والصفات وكان
المناسب له الاستقرار والثبات خلف لك اداه بالجملة الاسمية
اراد ان يحمد ثانيا لطلب الرضاء المتجدد انا فانا ولمزيد عطاياه
المستحدث حينا فحينا فقال احمده بصيغة المضارع الدال
على الاستمرار التجددي كما يقتضيه المقام سبحانه جملة
معترضة او حالية وهو مصدر لفعل محذوف بمعنى اسبح
معناه انزهه تنزيها عما لا يليق بجناب قدسه وعز جلاله
وهو مضاف الى المفعول وربما جوز كونه مضافا الى
الفاعل بمعنى التنزه حمدا مفعول مطلق للتاكيد يقرب
الى رضاه وصف الحمد به تنبيها على ان المقصد الاصلي
بالحمد هنا تحصيل رضاه انا فانا كما ان قوله واشكره

شكرا استوجب به المزيد اشارة الى ان المقصد من الشكر
طلب المزيد لحظة فلحظة لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم
وهاتان الفقرتان وان كانتا خبريتين لفظا لكنهما انشائيتان
معنى واستقيله من خطايا اي اطلب منه تعالى رفع
الخطايا ومنه استقالة البيع اي طلب فسخه استقالة
عبد معترف بما جناه جيء به لان الاستقالة من الذنوب
مع الاعتراف بالتقصير ادخل في تحقق الاقالة وانفع في
رفع ما وقع في ايام السفاهة من الخطأ وهو بفتح الخاء
والطاء مع القصر نقيض الصواب وقد يمد وبكسر الخاء
وسكون الطاء الذنب ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ
كبيرا والخطل وهو المنطق الفاسد المضطرب يقال خطل في
كلامه خطلا واخطل اي افحش فهو اخص من الخطأ وانما
ذكره بعده لان العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد
بالنصب عطف على العصمة اي اسأله توفيق السداد وهو
الصواب والقصد في القول والعمل يقال رجل مسدد اذا
كان يعمل بالصواب والقصد وحده حال مؤول بالنكرة
اما بتقدير منفردا اي ينفرد وحده فالجملة الفعلية وقعت
حالا ووحده منصوب على المصدرية واما باعتبار انه

بمعنى

بمعنى منفردا هو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه نكرة في تقديره
لا شريك له حال مترادفة او متداخلة الكريم يجوز جره على
انه بدل كل من الضمير الغائب في له مثل قوله تعالى لا اله الا
الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على انه صفة لله ولكنه بعيد
جدا والكريم بمعنى الجواد المفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه
قوله تعالى لقران كريم اي عزيز والاول انسب لا يخيب من
خاب الرجل خيبة اذا لم ينل ما طلب لديه الامال اي ذوو
الامال او اطلق الحال على المحل مجازا او رسوله المبعوث
لتمهيد قواعد الدين ليمكن لنا بذلك تهذيب الظاهر
باستعمال الشرائع والاحكام وتهذيب مسالك اليقين
ليمكن لنا بذلك تهذيب الباطن بدفع الملكات الرديه
ونقض شواغله عن الملك العلام صلوة ترضيهم اما من
الارضا او من الترضية يقال رضيته مخففا ورضيته بالتشديد
فرضي وتبلغهم من بلغت المكان بلوغا اي وصلت اليه
غاية مرادهم في محل النصب على انه حال عن الفاعل والمعنى
تصل تلك الصلوة اليهم حال كونها كائنة في غاية مرادهم
ونهاية مقصدهم عدة هي ما اعددته وهيأته لحوادث
الدهر من المال والسلاح والمراد هنا ما اعده ليوم الحساب

وسلم عليه واله تسليما قوله كنوز الاعمار من باب لجين
الماء وذكر الانفاق ترشيح واطالت التردد بين العين و
الاثر في معاملة الافكار يجوز ان يراد بالعين المقدمات
وبالاثر النتايج وبالتردد حركة الفكر بينهما ويحتمل ان يراد
بالعين الباصرة وبالاثر المقدمات وبتردد الفكر حمله
على النظر فيهما قوله بعد الحمد هو العلم بالاحكام في تعريف
الخبر باللام وبتوسيط ضمير الفصل مبالغة في التخصيص
ثم اردفه بذكر غايته العظمى مصدرا بالقسم دفعا لتوهم
الانكار والجزاف حيث قال فلعمري الخ اللام للابتداء
حذف خبره وجوبا لقيام جواب القسم مقامه اي لعمري
قسمي والعمر بضم العين وفتحها ولا يستعمل في القسم الا
الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه منهي عنه و
اجيب عنه تارة بان المضاف محذوف اي فلواهب عمري
واخرى بان المراد هو الاتيان بصورة القسم ترويجا
للمقصود وليس المراد به القسم حقيقة وتشبيه غير الله به
في التعظيم الذي يظهر بالنجاح الظفر الفوز والنجاح بالفتح
الظفر بالحوايج وكان المراد به هنا الحوايج فقط والمغنم
هو والغنيمة بمعنى واحد يعرج اي يرتقي لحامله ابناء التحصيل

الى الذروة هي بالكسر والضم اعلى السنام العليا تاكيد للعلو مستفاد
من الذروة جملهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة بيان افكارهم
تشبيه الافكار بالاذهان مكنية واثبات اللبان لها تخييلية
بيان اثارهم الاضافة اما لامية او بيانية والاثار عبارة عن
الكتب المصنفة في الاحكام وكم صنفوا فيه من كتاب كم خبرية
مميزها قوله من كتاب واذا فصل بينها وبين مميزها بفعل متعد
وجب الاتيان بمن لئلا يلتبس المميز بالمفعول في ظلم الجهالة
من قبل الجبين الماء يجلو من جلا الامور اذا كشفها وازالها
مثوبتهم المثوبة الجزاء كالثواب اهلنا لاقتفاء اثارهم من هنالك
الله للخير تأهيلا اذا جعلك اهلا له الموسوم بمعالم الدين المعالم
جمع معلم وهو موضع العلوم ومرابطها وانما سمي هذا الكتاب
به لانه موضع علوم الدين ومدارسها من غير ايجاز الايجاز
هو اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف بين الاوساط الذين
ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهاهة ولا اطناب
الاطناب ضد الايجاز وهو اداء المقصود باكثر من عبارة
المتعارف وانا ابتهل الابتهال التضرع وبوقه في قوله تعم ثم
نبتهل اي نخلص في الدعاء قيل التقديم لا يصلح ان يكون
للتخصيص ولا للتقوي فكانه قصد جعل الواو للحال فانه

بالجملة الاسمية لانه لا يجوز ادخال الواو الحالية على الجملة
الفعلية اذا كان فعلها مضارعا ويمكن ان يكون التقديم للقصر
الحقيقي دون الاضافي ولا يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطا و
المعنى انا ابتهل لا غيري لان كتابي من حيث انه كتابي لا يصلح
لابتهال غيري وهذا لا ينافي مدحه فيما قبل لان ذلك بالنظر
الى ذاته على ان التقديم يصلح ان يكون للقصر الاضافي او
التقوي ايضا اما الاضافي فلان يقصد منه نفي الشركة اي انا
ابتهل لا من يحسدني كان المخاطب اعتقد مشاركة حساده له
في الابتهال بناء على ان ذلك الكتاب بلغ في الكمال ما بلغ حتى
ناسب ان يشاركوني فيه وذلك كما يمدح رجل عدو بالكمال
الذي بلغ في الظهور حدا لا يمكن اخفاؤه واما التقوي فلان
يكون ايماء الى عظمة رجائه من الله ان يجعله خالصا لمن
رجى شيئا يجتهد في تحصيله **قوله** وقد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعة المقدمة في تهذيب المباحث
الاصولية والغرض منها ينحصر في مقصدين المقصد الاول
في بيان فضيلة العلم المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث
الالفاظ المطلب الثاني في الاوامر والنواهي المطلب الثالث

في العموم

في العموم والخصوص المطلب الرابع في المطلق والمقيد المطلب
والمجمل والمبين المطلب الخامس في الاجماع المطلب السادس
في الاخبار المطلب السابع في النسخ المطلب الثامن في القياس
المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد خاتمة في التعادل و
الترجيح والاقسام الاربعة في تحرير الفروع ولكن افردت
المقدمة عن هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها
على مباحث جليلة **قوله** اقرا باسم ربك الظرف يجوز ان
يتعلق بالفعل المتقدم ووجه تقديمه هو الاهتمام بشانه
لانها اول سورة نزلت على ما قيل فكان الاهتمام بشان القراءة
ويجوز ان يتعلق بالفعل المتاخر والتقديم للاهتمام والا
ختصاص والباء على التقديرين زائدة او للاستعانة ويجوز
ان يكون مستقرا في محل النصب على الحال اي اقرا القران
او اوجدها مفتتحا باسم ربك الذي خلق اطلق الخلق
ليتناول كل المخلوقات خلق الانسان خصه بالذكر اظهارا
لشرفه من علق العلق جمع علقة وهي القطعة من الدم الغليظ
وانما لم يقل من علقة لان الانسان في معنى الجمع اقرا وربك
الاكرم الذي علم اي علم الانسان بالقلم او بواسطة القلم
او علم الكتابة بالقلم وهو صياد يصيد العلوم ويوثقها

علم الليالي والدهور وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اكتبوا
فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا وامثاله كثيرة علم الانسان ما لم يعلم
بيان للاول او اعم منه وفي لفظة ما تفخيم للعلوم افتتح كلامه
بذكر نعمة الايجاد فيه دلالة على ما ذكرنا اولا والوجه العقلي
من ان اشرف الموجود واتبعه بذكر نعمة العلم على وجه المبالغة
في كونها نعمة عظيمة حيث وصف نفسه جل شانه بالاكرمية
ورتب عليه التعليم بلا ثنية تنبيه على انها اعظم من نعمة
الايجاد بحسب ذاتها ولا ينافيه التعاكس باعتبار التوقف
فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر
قال بعض المفسرين ان هيهنا نكتة وهي ان اول هذه السورة
دل على فضيلة العلم وبعدها دال على مذمة المال فكفى بذلك
مرغبا في العلم ومنفرا عن الدنيا بين الاي جمع الاية كالايات
والايات والاية العلامة او بيه بالتحريك الذي خلق
سبع سموات هي افلاك السيارة فان الفلكين الاخيرين
يسميان بلسان الشرع عرشا وكرسيا ومن الارض مثلهن
قيل في الخلق لا في العدد وقيل في العدد فان الارض سبع طبقات
بعضها فوق بعض لا فرجة بينها وقيل بينها فرجة مسيرة خمسمائة
عام وفي كل طبقة مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل

سبع ارضين متصل بعضها ببعض وقد حال بينهن بحار لا يمكن
قطعها والدعوة لا يصل اليهم وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة و
تارة اخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا وهي
النار والهواء الحار والطبقة الزمهريرية والهواء المجاور للارض
والماء والطبقة الطينية المركبة منهما والطبقة الترابية التي هي
قريبة من المركز يتنزل الامر بينهن اي حكم الله وامره يجري في
ما بين السموات والارضين او فيما بين كل منهما لتعلموا اي انما
خلق ذلك لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد
احاط بكل شيء علما طرا اي جميعا ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا اي من يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند
الله هو العالم العامل كذا في قال بعض المحققين المراد
بالحكمة ما يتضمن صلاح النشاتين او صلاح النشاة الاخرى
من العلوم والمعارف واما ما يتضمن صلاح الدنيا فقط فليس
من الحكمة في شيء ونقل في الكافي عن الرضا عليه السلام في فضل الامام
وصفاته ان الانبياء والائمة عليهم السلام يوفقهم الله
يؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه غيرهم فيكون
علمهم فوق علم اهل زمانهم ثم تلا هذه الاية قوله هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الاستفهام

للانكار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصود نفي المساوات
بين من يوجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد وفيه دلالة
على ان العلم من حيث انه علم اشرف من الجهل قوله انما يتذكر
اولوا الالباب اشارة الى ان هذا التفاوت العظيم بين
العالم والجاهل لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل انما يعرف
ذا الفضل من الناس ذووه ونقل في الكافي باسناده عن
جابر عن ابي عبد الله ع في تفسير هذه الاية قال نحن الذين
يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب
قوله انما يخشى الله من عباده العلماء ذكر الله سبحانه
اولا اشياء من عجايب مخلوقاته وبدايع مخترعاته من انزال
الماء واحياء الاموات وايجاد الثمرات وغير ذلك من اختلاف
الوان الجبال والناس والدواب والانعام ثم عقبه بهذه
الاية الشريفة تنبيها على انه لا يصلح للنظر في دلايل وحدانيته
والمشاهدة لبراهين معرفته الا العالمون وما يخشاه الا
الراسخون في العلم كما لا يخشى السلطان الا المقربون لان
الخشية على حسب العلم بنعوت كماله وصفات جلاله وحقايق
مخلوقاته وخواص مبدعاته وكلما كان العلم به اقوى كانت
الخشية له اشد كما روي ان اعلمكم بالله اشدكم خشية له

وفي تقديم المفعول دلالة على ان الذين يخشون الله من بين عباده
هم العلماء دون غيرهم ولو اخر كان المفاد ان العلماء لا يخشون
الا الله وهذا ايضا حق الا ان في الاول من المبالغة في مدح
العلم ما ليس في الثاني ولذا قدمه جل جلاله قوله شهد الله
انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم في ق شهد سبحانه
على وحدانيته بافعاله الخاصة التي لا يقدر عليها غيره وبما
اوحى من اياته الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص واية
الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف وكذلك
اقرار الملائكة واولي العلم واحتجاجهم عليه ويكفي لاظهار
شرف العلم واهله مقارنة شهادتهم بشهادته سبحانه وشهادة
ملائكته المقربين قوله وما يعلم تاويله الذي يجب ان يحمل
عليه كلامه سبحانه الا الله والراسخون في العلم من عباده
الذين ثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم العالمون بالمتشابه بالعناية
الازلية يقولون اي الراسخون في العلم امنا به اي بالمتشابه
او بالكتاب كل من عند ربنا اي كل من المحكم والمتشابه
من عند ربنا ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدأ
ويقولون خبره والاول هو الوجه كذا في ق وفي اخبارنا
ما يدل على ان الراسخين في العلم الائمة ع وانهم عالمون

محكم الكتاب ومتشابهه وروى في الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي
عبد الله ع انه قال نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله وعن بريد
بن معوية عن احدهما ع ان رسول الله افضل الراسخين في العلم
قد علمه الله جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله
لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمون كله
الحديث **قوله** قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم المراد من هذه
الشهادة انه تع اظهر المعجزات والادلة على وفق دعويه ولا شهادة
اعظم من هذه لان الشهادة القولية منا لا تفيد الا غلبة الظن
وهذه تفيد القطع لصحة نبوته ومن عنده علم الكتاب اي من حصل
عنده علم القران وفهم معانيه واشتماله على دلايل الاعجاز من
النظم الانيق والاسلوب العجيب الذي لا يقدر عليه البشر فمن
علم القران على هذا الوجه شهد بانه معجزة قاهرة وان الذي ظهر
هذا المعجز عليه نبي حق ورسول صدق وقيل من هو من علما
اهل الكتاب الذين امنوا برسول الله كعبد الله بن سلام وسلمان
الفارسي وتميم الداري لانهم يشهدون بنعته بكتبهم وكفى لاهل
العلم فضلا ورتبة انه سبحانه جعلهم شهودا على الرسالة التي بها
يتم صلاح الدنيا والاخرة **قوله** ويرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات قال بعض المفسرين المراد به الرفعة في

نبس

مجلس النبي ص وتفاوت مراتبهم فيه والاكثر عندهم انه الرفعة في درجات
ثواب الاخرة لانها متفاوتة ودرجات العلما فوق درجات غيرهم
قوله قل رب زدني علما هذا الامر متضمن للتواضع والشكر لله
تع اي علمتني يا رب علما جزيلا وادبا جميلا فزدني علما الى علم
ومن فضايل العلم وشرفه وشرف اهله ان النبي ص ما امر بطلب
الزيادة في شي الا في العلم **قوله** بل هو ايات بينات اي بل
القران معجزات واضحات من حيث ان معانيه غير محصورة
ومبانيه غير معلومة لنا في صدور الذين اوتوا العلم
قيل هم الحفاظ والقراء والحق انهم الايمة المعصومون ع
لان الكل انما هو في صدورهم واما في صدور غيرهم فليس
الا قليل وروى في الكافي روايات كثيرة على انهم هم الايمة
ع **قوله** وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا
العالمون لما كان القريش يستهزءون في ضرب المثل بالبعوضة
والذباب والعنكبوت ونحوها اما لعتوهم او لجهلهم بحسن
موقعه ومورده وفوايده نزلت الاية لبيان ان تلك الا
مثال والتشبيهات لا يعقل وجه حسنها الا العالمون
لانها وسايل الى المعاني المحتجبة عن العقول قال بعض
الحكما العلم اذا كان حدسيا يعرفه العاقل واما اذا كان

فكر يا فلا يحتاج الا العالم لا فتقاره الى مقدمات سابقة
والمشكل ما يفتقر في ادراك صحته وحسن موقعه الى امور متقدمة
ولاحقة يعرف بها اسباب وروده ومضربه وفايدته فلا
يعقل صحته الا العلما قوله ح وعن محمد بن يعقوب قد
جرت عادة المحققين المحدثين برسم ح عند تمام السند
والشروع في التالي واختلفوا في تصحيحه فقال بعضهم انها
حا مهملة وهي علامة التحويل من اسناد الى اسناد اخر فهي
اختصار لفظ التحويل وربما يسمونها حا الحيلولة وقال
بعضهم انها خا معجمة فهي اختصار سند اخر قوله من سلك
طريقا اي من عبره يطلب فيه علما في موضع النصب على
انه حال من الفاعل والمراد بهذا العلم العلم بالاحكام لان
الكمال كل الكمال التفقه في الدين ويحتمل حمله على العموم لان
العلم من حيث هو له شرف وكمال كما في هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون سلك الله به طريقا الى الجنة
البا للتعدية والضمير للموصول اي اسلكه الله وادخله في
طريق يوصل الى الجنة والمراد ان العبور لطلب العلم عبور
لدخول الجنة ادعا لكمال الاولوية في السببية حتى كانه
صار نفس المسبب ويحتمل ان يكون المراد ان من يعبر في هذه

الدنيا

الدنيا طريق العلم يعبر في الاخرة طريق الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضا به اي تضعها لتكون وطا له اذا مشى
وقيل هو بمعنى التواضع له تعظيما لحقه وقيل اراد بوضع الاجنحة
نزولهم عند مجالس العلم وترك الطيران وقيل اراد به اظلالهم
بها هكذا فسره ابن الاثير في نهاية وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على النجوم ليلة البدر المراد ان فضل العالم حين اشتغاله
بتحصيل العلم على العابد حين اشتغاله بالعبادة او فضل
العالم من حيث انه عالم على العابد من حيث انه عابد ومرجعها
ان العلم من حيث هو افضل من العبادة من حيث هي فلا
انه ان اريد ان العالم العابد افضل من العابد الغير العالم
فذلك لا يدل على ان العلم افضل من العبادة وان اريد
ان العالم الغير العابد افضل من العابد فذلك باطل لان
العالم من غير عمل اسوء من الفاسق فكيف يكون افضل
من العابد وان العلما ورثة الانبيا ذكر بعض ارباب
العقول ان العلما اولاد روحانيون للانبيا لانهم يقتبسون
العلوم من مشكوة انوارهم ويرثون ملكات ارواحهم
كما ان الاولاد الحقيقية والاقارب الصورية يرثون
الاموال بل النسبة الاولى اكد من الثانية ولذلك كان

حق المعلم الرباني على المتعلم اولى من حق ابيه الجسماني عليه وان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما هذا ينافي ما دل على توريثهم من الآيات
والروايات فلذا قال مخالفونا دفن ابو بكر وعمر في بيته طلبا للحصة
من نصيب بنتيهما وقال عبد الله بن عباس في ذم عائشة تجملتي
تبغلتي وان عشت تفيلتي لك التسع من الثمن وللكل تملكتي ويمكن
التوجيه بان المقصود ان الانبياء لم يكن من شانهم جمع الاموال و
التوريث كما هو شان اهل الدنيا وهذا لا ينافي توريثهم ما كان
في ايديهم من الضروريات كالمركوب والمساكن والملبوسات ونحوها
قوله فان تعلمه حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب
ان الحسنات يذهبن ومدارسته تسبيح اما على سبيل الحقيقة
واما باعتبار ان مدارسته سبب للتسبيح وتنزيهه كما قال سبحانه
انما يخشى الله من عباده العلماء والبحث عنه جهاد فان العالم اذا
كان غرضه من البحث عنه اظهار الحق القويم وترويج الشرع
المستقيم كان كالمجاهد في سبيل الله فان غرضهما ايضا ذلك
وتعليمه من لا يعلمه صدقة فيه تشبيه وترغيب على التعليم حيث
انه كالصدقة في اقتضاء الثواب مع القطع بانه لا ينقص بالتصدق
بل ربما يزداد وقد ورد في فضله روايات اخر لا يسع المقام ذكرها
وهو عند الله تعالى لاهله قربة وهو ما يتقرب به الى الله تعالى

لانه

لانه معالم اي اثر يعرف به الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل
الجنة فان طالبه يعرف ما يفضي الى الجنة وما يفضي الى النار
فيسلك الاول ويحترز عن الثاني وهو انيس في الوحشة اي وحشة
الهم والخلوة والخوف والانيس بمعنى المانوس يعني ان العلم مما يؤنس
به اهله في تلك الاحوال اما في حال الهم والخوف فلانهما انكانا
للآخرة فالعلم سبب النجاة منهما وانكانا للدنيا فالعالم يعلم ان اهوال
الدنيا وشدائدها موجب للاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر
كما صبر اولوا العزم من الرسل واما في حال الخلوة فظ لانه يحدثه
ويدفع عنه الوساوس وصاحب في الوحدة وقد كان بعض
اكابر الافاضل متحرزا عن مجالسة الناس ومصاحبتهم فسئل
عن ذلك فاجاب بان لي صاحبا افضل ما في صدري وهو
يشفعني من غير ملال وينجيني عن سبيل ضلال وقال بعض
اخو الوحدة احب الي لانى فى الوحدة مع الصادقين وسلاح
على الاعداء لانه يقطع حججهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم
وزين الاخلاء الاخلاء جمع خليل كالاصدقاء جمع صديق
المقتضى ان العالم زينة لاصدقائه في الدنيا والآخرة ترمق اعمالهم
اي تنظر الى اعمالهم من رمقه رمقا اذا نظر اليه
في خلتهم اي في صداقتهم يمسحونهم باجنحتهم تبركا وتباركا لان العلم

دليل على قوله يرفع الله به اقواما حيوة القلوب كما ان الماء حيوة الارض
ونور الابصار من العمى اي بصار جمع بصر يحرك وبالعمى كما يطلق
على حس العين كذلك يطلق على حس القلب وهو نظير وخاطر
كما في القاموس وكذا العمى قد يكون من العين وقد يكون من
القلب كما قال سبحانه ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وفي نسخ
في المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية يخرج
القلب عن عمى الضلالة وان كان ارادة الاول لا يخلو من وجه
ايضا وقوة الابدان من الضعف لا استبعاد فيه لانه اذا جاز
ان يكون بعض ما يطلى ويلبس سببا للقوة البدن كما ورد به
الاخبار جاز ان يكون العلم ايضا كذلك ولعل العلم في البدن
كالماء في الارض فكما ان حيوة الارض وقوتها بالماء كذلك حيوة البدن
وقوته بالعلم ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه اي يعطيه
مجالسة الاخيار اما ان يراد بالابرار الانبياء وبالاخيار
الاوصياء او بالعكس او يراد بكل واحد منهما كل واحد منهما و
العطف للتفسير او يراد اعم منهما في الدنيا والاخرة الظ انه
متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع بالعلم يطاع
الله ويعبد لان الطاعة والعبادة لا يتحققان الا بزجر
النفس عن المناهي وحملها على الاوامر وهذا لا يمكن الا بالعلم
بمواضعهما

بمواضعهما وتقديم الظرف يفيد الاختصاص والاهتمام امام
العقل اي قايده والعقل تابعه لانه يحكم بمقتضى علمه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء فالعلم فضل وعطية من الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قوله** طلب العلم فريضة
المراد به الفرض الكفائي لان العيني منفي بالاجماع وللزوم الحرج
على تقديره وتخصيصه باصول الدين بعيد الا ان الله يحب
بغاة العلم الاحرف تنبيه يصدر به الكلام الجملة لتنبيه المخاطب
واخراجه عن الغفلة اذا وقع الاهتمام بمضمونها وان لتاكيد
مضمونها اذا كان لشان عظيم واسمية الجملة ايضا معدودة
من المؤكدات ففي الخبر مبالغة من وجوه شتى على محبة الله لبغاة
العلم والبغاة الطلبة من بغاه اذا طلب فان فينا اهل البيت في
كل خلف الخ منه ولا لتظاهره على ان العصر الخالي من حجة و
والروايات الدالة عليه اكثر من ان يحصى وقد استدل بهذا
الخبر على حجية الاجماع **قوله** ولو بسفك المهج المهجة الدم مط
او دم القلب خاصة وسفك المهج كناية عن ارتكاب التعب
والمشقة الشديدة وخوض اللجج اللجج بفتح اللام وكسر الحاء المهملة
وبعدها جيم الضيق يقال مكان لحج اي ضيق وهو ايضا كناية عن
المكان والمحل الشديد وكذلك اللجج بالجيمين من اللجة وهي معظم

الا ان مقت عبيده الى معنى مقت الله سبحانه لعبده هو ابقائه
على هذا الحجاب وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب
وعلامة مقته توجيه العبد الى دار الغرور والتجافي عن عالم
النور الجاهل قد شبه سيد الوصيين على بن ابى طالب عم الجاهل
همج رعاع الهمج جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الحيوانات
واعينها ثم استعير هذا اللفظ للجهلة تحقيرا لهم والرعاع بالجملة
وفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وانا احب عبيده الى
معنى المحبة ضد المقت وهي كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه
من ان يطأ على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي عن الدنيا
والترقي الى الاخرة التقى التقوى له مراتب اولها التبري عن
الشرك وهو يحصل بكلمة التوحيد وثانيها التجنب عن المعاصي
وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها التنزه
عما يشغل عن الحق جل شانه والظاهر ان المراد بالتقي من له
المرتبة الثالثة كما يشعر به ظاهر قوله الطالب للثواب الجزيل
لان التزام الاوامر واجتناب المناهي مقتضيان له ثم ان
هذه المرتبة لما لم يمكن تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسؤال
عنهم وصفه بقوله الملازم للعلماء رغبا في اخذها وملازمتهم
ثم وصفه بقوله التابع للحكماء تنبيها على ان مجرد الملازمة
للعلماء
لا يكفي

لا يكفي في المقصود بل لا بد من ان يكون سائلا عنهم تابعا لاقوالهم
واعمالهم مع ما فيه من الايماء الى ان العالم ما لم يكن حكيما
ليس له شرف الاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء
تحريصا لقبول العلم واخذه عن الحكيم ليتصل سلسلة العلم
الى يوم الدين فينتفع المتأخرون مثل المتقدمين فانظر
رحمك الله ما في هذا الخبر من شرف العلم حيث بالغ اولا ان
شيئا من شدائد الدهر ونوائبه لا يصلح ان يكون مانعا
من تحصيله نعم ما قيل رنج راحت دان چو شد مطلب بزرگ
گرد گله توتیای چشم گرگ وجعل ثانيا استخفاف العلماء
من اعظم الكبائر وعد ثالثا ملازمتهم من اعظم القربات
هدانا الله واياكم سبيل الرشاد قوله قال عالم ينتفع بعلمه
الف من سبعين الف عابد لعل السر في ذلك ان العابد
ينجي نفسه وحده من العقاب والعالم بالصفة المذكورة
ينجي الخلائق من العقاب ولان العلم اصل للعبادة بحيث
لولم يكن لم يكن عابد ولا معبود ولانه حيوة النفس ومن
احياها فكانما احيا الناس جميعا قوله اخلاص النية قيل
الاخلاص في اللغة كلما صفى وتخلص ولم يمتزج بغيره فمن
طلب العلم لمحض الريا والسمعة فطلبه خالص لغيره لكن طلبه

لمجرد القربة الى الله تعـ وقد حضر في العرف بما تجرد قصد التقرب
فيه من جميع الشوائب وهذا التجريد يسمى اخلاصا فالمراد بالنية
ارادة فعل غير ملحوظ فيها شيء سوى وجه الله تعـ فلو طلب
العلم للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة لم يبعثه
قصد القربة بمجرده الى طلبه لم يكن نيته خالصة وان علم من نفسه
انه لولا قصد القربة لم يبعثه مجرد السمعة الى طلبه ايضا فمحصله
طلبه اما ان يكون لله وحده بحيث لا يلاحظ فيه غيره واما
ان يكون لغيره وحده بحيث لا يكون لله سبحانه مدخل فيه
كما اذا طلبه لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوهما
واما ان يكون له ولغيره معا بحيث لا يكون كل واحد منهما
مستقلا فيه سواء كانا متساويين او متفاوتين والاول
خالص عن الشوائب ممدوح صاحبه عقلا وشرعا والاخيران مذموم
صاحبهما الله الموفق للسداد من رذائل الاغراض الدنيوية
لانها اضداد للاغراض الاخروية فمتى لم يطهر القلب منها
لم يحصل فيه تلك الاغراض ولان العلم عبادة القلب و
صلوته على ما قيل ولا تصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح
الا بتطهير الظاهر من رذائل الاحداث كذلك لا يصح عبادة
القلب وصلوته الا بعد طهارته عن خباثات تلك الاغراض

في قوتها

في قوتها العملية مراتبها اربعة اوليها تهذيب الظاهر باستعمال
الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من الشواغل عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال به وهو تحلي النفس بالقوة القدسية ورابعها
ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر
على كماله باجتناب الرذائل الرذائل في اللغة الدون الخسيس و
المراد بالرذائل الصفات الذميمة الخبيثة النفسانية مثل
البخل والحسد والعداوة ونحوها وانما قدمه على قوله واقتناء
الفضائل الخلقية اي اتخاذها واكتسابها لان تحليها بالفضائل
يتوقف على تخليها عن الرذائل وفي توصيف الفضائل بالخلقية
اشارة الى ان تلك الفضائل لابد من ان تصير طبيعية لان
غيرها مما يمكن زواله لا اعتداد به وقهر القوتين الشهوية
والغضبية قد شبهوا القوة الغضبية بالكلب ومن شانها
افعال السباع من العداوة والبغضاء والهجوم على الناس
بالضرب والشتم ونحوها والقوة الشهوية بالخنزير ومن
شانها افعال البهائم من الشره والشبق والحرص وامثالها
ولابد من كسر هاتين القوتين بالسياسة البدنية لكمال
القوة الملكية التي من شانها افعال الملائكة من عبادة
الله تعـ وطاعته والتقرب اليه قوله صنف بطلبه للجهل

والمراء بالجهل هنا الاستخفاف والاستهزاء لان ذلك شان
شان الجهال ومنه قوله تعالى حكاية اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين بعد قولهم أتتخذنا هزوا والمراء بكسر الميم مصدر
تقول ماريت الرجل مارية مراء اذا جادلته ووصف بطلبه
للاستطالة والختل استطال عليه اي تطاول وتفاخر
وختله وخاتله اي خادعه ووصف بطلبه للفقه قال
بعض المتاخرين ليس المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية
العملية عن ادلتها التفصيلية فانه معنى مستحدث بل المراد
به البصيرة في الدين والفقه اكثر ما ياتي في الحديث بهذا
المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة وفي كلام بعض الاعلام
ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الاخرة
ومعرفة دقايق افات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة
الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة و
استيلاء الخوف على القلب موذما واسم فاعل من اذاه و
ماوا منه اذية الرجال الاندية جمع ندى على فعيل وهو مجلس
القوم ومتحدثهم وكذلك الندوة والنادي وقد تسربل بالخشوع
السربال القميص وسربلته فتسربل اي البسته السربال و
الخشوع التذلل والخوف والخضوع وبذلك فسر الخشوع في

قوله

في قوله تعالى والذين هم في صلاتهم خاشعون والخشوع كما يكون بالقلب
كذلك يكون بالجوارح وفي الصحاح خشع ببصره اي غضه وروي
في مجمع البيان عن النبي ص انه راى رجلا يعبث بلحيته في صلوته
فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فاما الخشوع بالقلب
فهو ان يعرض قلبه عما سواه فلا يكون فيه غير العبادة والمعبود و
اما بالجوارح فهو جعلها على ما خلقت لاجله والمقصود ان صاحب
الجهل والمراء يجد نفسه في الاندية صاحب هذه الصفة
الذي حكم الله تعالى بقلة وجوده في قوله عز من قائل وقليل
من عبادي الشكور ولا يخفى ما في الكلام من المكنية والتخييلية
هو تحلا من الورع قيل للورع اربع درجات الاولى ورع
التائبين وهو ما يخرج به الانسان عن الفسق وهو المصحح
لقبول الشهادة الثانية ورع الصالحين وهو التوقي من
الشبهات فان من رتع حول الحمى اوشك ان يدخله الثالثة
ورع المتقين وهو ترك الحلال الذي يتخوف ان يجر الى الحرام مثل
من التحدث باحوال الناس لمخافة ان يجر الى الغيبة الرابعة ورع
السالكين وهو الاعراض عن غيره سبحانه خوفا من صرف ساعة من عمره
من العمر فيما لا يفيد زيادة القرب عنده سبحانه وان كان معلوما انه
لا يجر الى الحرام البتة ثم الظاهر ان هذا الصنف يدعي ان لجمع

هذه المراتب قوله خيشومه الخيشوم اقصى الانف وكان دق
الخيشوم حياتي كناية عن جعله ذليلا خائبا مثل رغم الانف وقطع
منه الحر جيزومه الحيزوم بفتح حاء مهملة وزاء معجمة بينهما معجمة يا
تحتانية وسط الصدر وقطع الحيزوم كناية عن اهلاكه واستيصاله
بالكلية ذو خب الخب بالكسر مصدر بمعنى الخديعة تقول خببت يا رجل
تخب خبا مثل علمت تعلم علما كذا في الصحاح واما الخب بالكسر والفتح
بمعنى الرجل الخداع فغير مناسب هنا وملق الملق الود واللطف الشديد
قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر يملق ملقا ورجل ملق لمن يعطي
بلسانه ما ليس في قلبه ليستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع
للاغنيا من دونه اعتبر المماثلة في طرف التسلط (?) لان له وثبة
في طرف التواضع لان ذلك اقبح وادخل في شناعته فمنوحلوا ئهم هاضم
الحلوان كعثمان ما يؤخذ من رشوة ونحوها ولعلهم جاطم اما
لحملهم على الحرام وهو اعطاء الرشوة واما لانه صار سببا لاستمالتهم تمتم
الدين الذين هم متدينون به لان ارتكاب العالم للقبائح يهونها
في نظر الناس فاعمى الله آه هذا اما خبر او دعاء عليه بالمداس (?)
خبر وقطع اثره ذو كآبة الكآبة والكابة على وزن فعالة وفعلة
سوء الحال والانكسار من الحزن في برنسه البرنس قلنسوة طويلة
كان النساك يلبسونها في صدر الاسلام في حندسه الحندس
بكسر

بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة الليل المظلم والظلمة ايضا
وجلا يخشى لانه لما شاهد جلال الله وعظمة كبريائه راى كل شيء لديه
ضعيفا وكل موجود عنده حقيرا فيرى نفسه مقصرا وعمله ضعيفا (?) لا
فيخشاه من التقصير كما قال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
وجلا حال من الفاعل اي يخشى حال كونه وجلا فزعا مضطربا متخطيا ما
بجنابه وحذرا من اليم عقابه وراجيا بعد ذلك النجاة والتوفيق
للسداد والثواب لما تذكر من كمال رافته وجزيل نعمته كما قال
سبحانه لا تقنطوا من رحمة الله مشفقا مع ذلك من حدثه تجاسر (?)
مقبلا على شانه واصلاح حاله عارفا باهل زمانه بصفاتهم
مستوحشا من اوثق اخوانه لما علم ان المرضي من الناس من كل
وجه عزيز الوجود فيختار الاعتزال عنهم والانس بالله وحده والوحشة
عنهم فان مخالطتهم يميت القلوب ويفسد الدين ويحصل للمتقي بسببها
ملكات مهلكات متودية الى الخسران المبين حتى ورد في الحديث
فر من الناس فرارك من الاسد قوله فشد الله من هذا اركانه اي
ثبت الله تعالى جميع جوارحه واعضائه الظاهرة والباطنة على ما هو
عليه من الخيرات وهذا ايضا اما دعاء او خبر قوله منهومان لا
يشبعان منهوم محركة والنهامة كسحابة افراط الشهوة في الطعام
منه كفرح وعني فهو نهم ونهيم ومنهوم طالب دنيا لان طالب الدنيا

اذا لم يكن بقدر الحاجة وسد المجاعة بل كان لا اصل الحرص والجاه
غير معدودة فكلما بلغ الى مرتبة اقتضى الحرص والعمل طلب مرتبة
اخرى فوقها وهكذا الى ان يهلك من طالب علم لا ن ساحة
العلوم اوسع من ان يحوم حولها عقول البشر وسايح المعارف ارفع
من ان يطير فوقه طاير نظر كما دل عليه قوله تع فوق كل ذي علم
عليم فكلما حصل لمرتبة يستعد لتحصيل مرتبة اخرى وهكذا
دايما فمن اقتصر من تحصيل الدنيا على ما قبل اى على طريق احلّ
الله له تحصيلها منه سلم من افات الدنيا والاخرة الا ان يوجب
انكان من حق الله تع فقط او يراجع انكان من حق الناس ويمكن
ان يكون الترديد من الراوى **قوله** فاتهموه على دينكم لانه ليس
من اهل الامانة والديانة بل هو من شياطين الانس فلا تجالسوه
ولا تسئلوه فانه ربما يصدكم عن الدين فتكونوا مثله من
الهالكين وروى في الكافي باسناده عن الفضل ابن ابي قرة عن
ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص قالت الحواريون لعيسى
يا روح الله من نجالس قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد في
علمكم منطقه ويرغبكم في الاخرة عمله فان كل محب لشيء يحوط
اى يحفظ ويرعى يقال حاطه يحوطه حوطا اى كلاه ورعاه و
الحاصل ان هذا العالم يحرس الدنيا ويحفظها وكل من هو كذلك

فهو

فهو منهم في الدين وضعيف في اليقين بهذا ايضا كلك فصح الحديث
قوله ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وهو الذى عصمه الله من
نزغ الشيطان وفي بعض الاخبار هلاك المرء سماع خفقان
النعال عقبه وفي بعضها يمقتون الناس يوم القيمة كونهم من
الفقراء **قوله** حتى ساسك بالعلم اى ما لك مرك في التعليم
من سست الرعية سياسة اى ملكت امورهم ولم تحرق بهم الخرق
بالتحريك الدهش من خوف او حيا او ان يتهيب فاطا عينيه
ينظر وقد خرق بالكسر واخرقته انا اى ادهشته والبا للتعدية
اى ولم تدهشهم من تخويف ونحوه ولم تقض عليهم حتى منه من
اذا تبرم وانفلق من الغم وقد ضمن معنى الغضب ونحوه وعداه
بعلى **قوله** ثلمة في الاسلام ثلمة الثلمة بالضم فرجة المكسور و
المهدوم وفي الكلام استعارة مكنية وتخييلية وقد نقل عن
ابن عباس في تفسير قوله اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من
اطرافها ان المراد نقص الاطراف موت اشرافها وكبرائها و
علمائها وصلحائها **قوله** لكنه في حق العالم اكد كما انه يجب على
الرعية اطاعة السلطان لكنه في حق المقربين اكد لانهم على
خطر عظيم **قوله** العلماء رجلان هذا الا ينافي ما سبق من انهم
ثلثة لان الصنفين الاولين مما سبق داخلان ههنا في

القسم الثالث قوله اما اتباع الهوى فيصد عن الحق كما ان عبادة الاصنام
واتباعهما يصد عنه وقد جعل الله الهوى الها لمن اتبعه فقال
جل شانه افرايت من اتخذ الهه هويه وقد سماه بعض اهل
التحقيق شركا خفيا ولا ريب في ان من اتبع اهوا نفسه ولذاتها
وشهواتها البهيمية والسبعية ران على قلبه ذنوبه وغشيا
عيوبه حتى يصير كمرآة مظلمة فلا ينطبع فيه الحق عصمنا الله
واياكم منه وطول الامل ينسي الاخرة لان طول الامل يورث
قساوة القلب وقاسي القلب بعيد عن الاخرة ولانه يثبت
الشوق الى الدنيا وزهراتها والفرح في حصولها فيبعد عن
قلبه حزن الاخرة والتفكر في شدايدها ولان الاخرة ضد
الدنيا ومن احب شيئا ابغض ضده وفي بعض الاخبار
اذا اصبحت فلا تحدث نفسك بالمسا واذا امسيت فلا
تحدث نفسك بالصباح وخذ من حيوتك لموتك ومن
صحتك لسقمك فانك لا تدري ما اسمك غدا يوم القيمة
قوله العلم مقرون الى العمل العلم شرط لوجود العمل و
العمل شرط لبقائه واستمراره ومن هنا يظهر ان العمل بلا علم
لا ينفع يدل عليه قوله عم ومن عمل علم قوله ذات عظيمة
وهو مع ذلك مذموم لقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم

انفسكم ولم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون وفيه تهديد عظيم على من ترك نفسه و
اشتغل بامر غيره قوله لم يزد صاحبه الا كفرا لان العلم
من جلايل نعم الله سبحانه كما مر فشكره وهو العمل به واجب
وتركه كفران للنعمة ولم يزدد من الله الا بعدا لان العالم اذا
لم يعمل كان مستخفا بالحق والمستخف له يبعد عنه قوله لعلكم
تهتدون اي حال كونكم راجين ان تكونوا من المهتدين او
لرجاء هدايتكم المراد بالهداية هنا ارائة الطريق الموصل
الى المطلوب فان العمل بالعلم شكر له والشكر يوجب المزيد قال
سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم فيحصل له بذلك مرتبة
اخرى من العلم لم تكن قبله ولذا قال سبحانه لنبيه وقل رب
زدني علما ويحتمل ان يكون المراد الايصال الى المطلوب لان العمل
بالعلم سبب لمحو الظلمات البشرية وشهود الطيبات الصمدية
فيستهلك في نظره الاغيار ويحترق الحجب والاستار فلا
ينظر الا اليه والتوفيق من الله والتكلان عليه ان العالم
العامل بغيره اي بغير ما يقتضيه علمه كالجاهل الحاير في
الهلاكة والضلالة لا يستفيق عن جهله تشبيه الجهل
بالسكر مكنية وذكر الافاقة تخييلية بل قد رايت ان

الحجة عليه اعظم لان محاسبة الناس على قدر عقولهم ولانه
لما ترك ما علم حقيته كان مكابرا للحق بخلاف الجاهل وكلاهما
حاير باير الحاير اما من الحيرة او من الحور وهو الهلاك والباير
الرجل الفاسد الهالك الذي لا خير فيه لا ترتابوا فتشكوا
الريبة بالكسر التهمة والشك والاولى هنا ان يصح التفريع
ويحتمل ان يكون بمعنى الكراهة من رابني فلان اذا رايت منه
ما تكرهه والمعنى لا تتهموني او لا تكرهوا ما قلت فتشكو
ولا ترخصوا لانفسكم في توسيع المآكل والمشارب والمناكح
والخروج منها الى ما لا ينبغي في نفس الامر وحضور مجالس
الفاسقين ومعاشرة الظالمين بتاويلات وحيلة تجعل
انها جايزة في الشريعة فتدهنوا اي فتساهلوا في ذلك في
ارتكاب المحظورات وتماشوا معهم فيما ترونه من المنكرات
فان العمل بالتاويلات وبما يسهل عليكم ارتكاب المحظورات
والاذن بمشاهدة العصيان ربما يوقعكم في حبايل الشيطان
ولا تدهنوا في الحق فتخسروا اي لا تساهلوا فيما ينبغي ارتكابه
في الشريعة ولا تتركوا فتخسروا لان ترك بعض ما ينبغي الاتيان
به قد يكون مؤديا الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغي
قد يكون موجبا لفعل المحرمات وان من الحق الذي يجب

ترك

ترك المساهلة فيه ان تتفقهوا في الدين وتصرفوا العمر في طلب
احكام سيد المرسلين ومن الفقه ان لا تغتروا في العمل او
ان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه لان الغرض من النصح هو
جلب الخير والمنفعة الى المنصوح ولا ريب في ان اعظمها هو
السعادة الابدية الباقية والمشاهدة الربوبية ولا في
ان تلك السعادة انما تنال بطاعة الله تع ولا في ان من كانت
طاعته له اتم كانت سعادته اتم فلا شبهة في انه انصح
الناس لنفسه بمبالغته في طاعة ربه واغشكم لنفسه
اعصاكم لربه وهو ظاهر مما قررناه فان الغرض من الغش
هو جلب الشر والضرر الى المغشوش ولا ريب في ان اعظمها
هو الشقاوة الابدية ولا في ان تلك الشقاوة انما تحصل
بمعصية الله تع ولا في ان من كانت معصيته اتم كانت
شقاوته اتم فلا شبهة في انه اغش الناس لنفسه بمبالغته
في معصية ربه **قوله** ع لا الا انصات الخ المتعلم لابد ان
يسكت عند تلقين المعلم ليستمع ويحفظ ويعمل وينشر
ما علم بين الناس وفي الحديث اشارة الى هذه الامور
قوله من لم يقنط الناس قنطه تقنيطا اذا آيسه والقنط
معصية مثل القنوط ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون

ولم يومنهم من عذاب اليم لان ذلك يوجب جرائتهم في المعاصي بل لا
بد من ان يكون العالم الحكيم جامعا بين الوعد والوعيد كما فعله الله تعالى
في محكم كتابه ليس منها تدبر لان القران معجزة رسول الله ومظهر
حكم الله ومنبع العلوم فلا بد من التفكر في معانيه والتامل في نظمه
ومبانيه لينفتح بذلك باب خزائنه ويحصل ملكة في اقتباس فوائده
الا لا خير في نسك لا ورع فيه مفاسد العبادة اكثر من ان يحصى
يعرف ذلك من نظر في الاثار وفي خبر معاذ دلالة على ان العمل
المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر ولا شك انه لا يامن من
فسادها الا الورع التقي والله الموفق لذلك قوله ان العلم
ذو فضايل كثيرة تصور العلم بجسما وشبهه بانسان ذي اقتدار
وانتزع منه ما شبهه بما يحتاج اليه ذلك الانسان في اقتداره
مثل الراس والعين والاذن واللسان فراسه التواضع الى ان قال
شبه التواضع بالراس لان الراس رئيس اعضاء الانسان لانه
محل لاكثر القوى البشرية فلذلك ينتفي وجوده بانتفائه وكذلك
التواضع اعظم فضايل العلم لان التعليم والتعلم لا يمكنان بدونه
وعينه البراءة من الحسد فان العين كما كانت لة لمشاهدة المبصرات
كذلك البراءة من الحسد لة لمشاهدة المعقولات فان الحسد تاكلها
كما تاكل النار الحطب واذنه الفهم فان حصول المعارف في القلب

من طريق

من طريق الفهم كما ان سماع الاخبار من طريق السمع ولسانه الصدق
صدق العلم سبب لزيادته لان العلوم يتكامل بحسب الاستعداد
كما ان اللسان سبب لزيادة الاقتدار بالوعد والوعيد وحفظه
الفحص لان العلم وحشي والفحص يقيده وحفظه وقلبه حسن
النية اذ يفسد العلم بفساد النية كما يفسد الرجل بفساد
قلبه وعقله معرفة الاشياء والامور لان قوام العلم بتلك
المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان
الرحمة وهي الرقة والتعطف وسيلة لايصال العلم الى
غيره كما ان اليد وسيلة لايصال النعمة الى غيره ورجله
زيارة العلماء لانه بزيارتهم يتعين المطالب كما ان الانسان
بالرجل يكتسب المآرب وهمته السلامة من الافات او
سلامة الناس منه وحكمته الورع اي التخلي بما يوجب
القرب والتخلي عما يوجب البعد ومستقره النجاة المستقر
المكان والمنزل والنجاة اما مصدر من نجوت من كذا اي
خلصت منه والمقصود ان مستقره خلوصه عن المفاسد
واما مكان مرتفع لا يصل اليه السيل والمراد هنا مكان لا
يصل اليه مفاسد العقايد وقائده العافية اسم بمعنى
المصدر وتوضع موضعه يقال عافاه الله عافية وهي

دفاع الله عن العبد سوء المكاره ومركبه الوفاء اشبه كونا
وهو ضد الغدر والمكر بالمركب لانه يوصل صاحبه الى
المقصد وينجيه من مصايب المكاره وسلاحه لين الكلمة
شبه لين الكلمة بالسلاح وهو آلة الحرب شد الدرع
ويجوز لانه كلا منهما يدفع شر العدو اما الاول فبالاستمالة
واما الثاني فبالاستطالة وسيفه الرضا لان الرضا بما
اتاه الله تعالى وبالقضاء والقدر يقطع المشكلات كما ان
السيف يقطع المتصلات وقوسه المداراة لان مداراة
الناس وهي ملاينتهم ومساترة عداوتهم يحفظ صاحبها عن
شرهم كالقوس وجيشه محاورة العلماء لان محاورتهم يحفظ
مسالك القلب عن توارد الجهالة كما ان الجيش يحفظ الممالك
عن تسلط الغير الجداوة وماله الادب لان ادب النفس
مثل المال سبب لتاليف القلوب ولان الادب مكتسب
مثل المال ولو كان ماله بمعنى مرجعه فالامر ظاهر وذخيرته
اجتناب الذنوب كما ان للانسان ذخيرة ليوم بوسه
كذلك للعلم ذخيرة وهي اجتناب الذنوب ليوم فقره وفاقته
وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين وزاده المعروف
كما ان للانسان زاد به يتوصل الى المقصد كذلك للعلم زاد

وهو

وهو المعروف اعني ضد المنكر به يتوصل الى المطلب وماواه
الموادعة الماوى كل مكان ياوي اليه ليلا ونهارا والموادعة
المصالحة ويجوز ان يكون من الوداع والمعنى ان المنزل الذي
ياوي اليه العلم هو المصالحة بين الناس لا المبالغة او الوداع
دون القرار ودليله الهدى كما ان المسافر دليلا لولاه
لضل كذلك للعلم دليل هو الهداية وهي على ما ذكره بعض
المحققين خمسة انواع الاول افاضة قوى التي يتمكنون
بها من الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية والمشاعر
الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلائل العقلية الفارقة
بين الحق والباطل والصلاح والفساد والثالث ارسال
الرسل وانزال الكتب والرابع ان يكشف لسرايرهم بالمنام
والوحي او الالهام والخامس ان يمحو عنهم الظلمات البدنية
ويشغلهم التطلبات الاحدية فيحملهم نظرهم الاغيار
ويخرق الحجب والاستار فلا ينظرون الا اليه ويمكن حمل
الهداية هنا على كل واحد من هذه الخمسة ورفيقه محبة
الاخيار اي محبته الاخيار اياه او محبته للاخيار وهذا
من اعظم الغايات لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء

والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى
به عليما قوله دعى في ملكوت السما عظيما الدعا هنا بمعنى التسمية
يقال دعوته فيها اي سميته وفيها عظيما مفعوله الثاني والاول
اقيم مقام الفاعل فقيل الخ الظ ان الفا للتفصيل مثل الفا
في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي قوله
ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه هذا صريح في ان
علم الكلام اشرف من الفقه وهو كذلك لان معرفة الفقه انما
هي للعبادة ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود والمتكفل
لتلك المعرفة علم الكلام بعين ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وهو بهذا الاعتبار اشرف من جميع العلوم
لانه اصل له قوله اية محكمة او فريضة عادلة او سنة
قائمة كان الاول اشارة الى العلم بالكتاب والاخير الى
العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة عادلة اي مستقيمة
الى العلم بكيفية العمل بالاحكام والمراد باستقامتها اشتمالها
على جميع الامور المعتبرة شرعا في تحققها قوله والصبر
على النائبة وهي الامور النازلة من المكاره والمصائب
وتقدير المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب
وما يكون به الحياة والمراد بتقديرها التوسط بين التبذير

والتقتير

والتقتير في كل ما يعاش به قوله اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة
وبقاع الارض الخ قيل اذا مات الرجل الخطير يقال في تعظيم مصيبته
بكت عليه السما والارض واظلمت له الدنيا وجوز الاكثرون
ان يكون البكا هنا حقيقة حتى بالغ بعضهم وجعل الخسوف
والكسوف والحمرة التي تحدث في السما وهبوب الرياح
العاصفة من ذلك وفي بعض الاحاديث ما ينافي هذه
المبالغة وروي في طريق العامة عن انس بن مالك ان
النبي صلعم قال ما من عبد الا له في السما بابان باب يخرج منه رزقه
وباب يدخل فيه عمله فاذا مات فقداه وبكيا عليه قوله لان
المؤمنين الفقها حصون الاسلام لانهم يدفعون عن الاسلام
واهله صدمات المعاندين وطعنات الكافرين كما يدفع الحصون
ذلك عمن دخلها قوله الحق عندنا انما قال ذلك لان فعله
ثم عند الاشاعرة ليست معللة بالغرض وتحقيق هذا يطلب
في علم اخر ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم
السفلي ذكروا للاشرفية وجوها منها الخط به يقتدر الانسان
على ابداع العلوم التي يستنبطها في الدفاتر فيبقى على الدهر
مصونة عن الاندراس محفوظة عن الانطماس اقرا وربك
الاكرم الذي علم بالقلم ومنها الصورة الحسنة وصوركم

فاحسن صوركم ومنها النطق والتمييز ومنها الاكل باصابعه بخلاف
سائر الحيوان فانها [ومنها القامة المعتدلة] تاكل بفيها ومنها تسلطهم على
ما في الارض وتسخيرها لهم فالارض لهم فراش ومهاد والما [لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم]
ينتفعون به في الشرب والزراعة والبحار والبحر يستخرجون
منه حلية يلبسونها ويركبونها للتجارة والنار ينتفعون بها
في الطبخ والانضاج وغير ذلك وانتفاعهم بالمركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية ظ وبالجملة فهذا العالم كقرية معمورة
او خوان معد والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك
المطاع لا يقال كلام المص دل على ان ما في العالم العلوي مثل
الملائكة اشرف من الانسان وقد صرحوا بان بعضهم اشرف
من الملائكة ودل عليه الاخبار ايضا لانا نقول تلك
الدلالة ممنوعة ولو سلمت فانما هي بحسب المفهوم وهو غير
معتبر ولو سلم فالمستفاد ان نوع الملائكة اشرف من نوع
الانسان وهو لا ينافي ان يكون بعض افراد الانسان اشرف
من بعض افراد الملائكة هذا وقال جار الله كل الملائكة
افضل من كل البشر وقال بعض المفسرين ان هذا الحكم مخصوص
قوله نحو اعرابي الاعرابي بفتح الهمزة منسوب الى الاعراب
وهم سكان البادية خاصة لا واحد له والعرب بالضم و

بالتحريك

وبالتحريك خلاف العجم وهم سكان الامصار او عام فيهما اما متباينان
او اعم واخص مطلقا والمراد بكون غير المتفقهة اعرابيا انه من الكفر
اقرب ومن العلم بحدود الله ابعد كما قال سبحانه الاعراب
اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله
قوله ولم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزكه عملا هذا
كناية عن سخط الله عليه ونفي الاعتداد به وحرمانه
عما اعد به من الكرامات والقرب لان من منع كلامه في
الدنيا عزيز فانما ذلك لسخطه عليه ونفي اعتداده ولا
يوصل اليه من فوائده وفضائله وامثال هذه الافعال
اذا اطلق على من لا يجوز عليه الحقيقة يراد بها الغايات فليس
المراد من النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا تقليب
الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات
الاجسام وهو تعالى منزه عنها **قوله** فضل الفقه في اللغة
الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم هو العلم ومنه
قوله تعالى فهم لا يفقهون ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقيل
الفهم جودة الذهن واستعداده لاكتساب الاراء وان كان
المتصف به جاهلا كالعامي الفطن ثم غلب في اصطلاح
المتشرعة على علم الدين لشرفه فكانه المستحق لاطلاق اسم

الفقه عليه دون غيره ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان
القوم فسروا اصول الفقه بمعناه الاضافي اولا ثم بمعناه العلمي
ليظهر المناسبة بينهما وليكون الشارع على بصيرة واما المص
فلم يتعرض لهما لان المعنى الاضافي لا غرض له في معرفته والمعنى
العلمي لا حاجة اليه لان المعنى المتصور بوجه ما يكفي للشروع
فيه واما تعريفه للفقه فيحتمل ان يكون لوجهين احدهما ان
الفقه غاية لهذا العلم فعرف غايته ليعرف الطالب رفعة
قدره وسمو محله فيزداد رغبته ويوفيه حقه من الجد في تحصيله
بحسب تلك الغاية وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف يتضمن
كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من هذا الحد ان الاحكام
مستنبطة عن الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن احوال
الادلة الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت
موضوعاته فيعلم تأدي البحث عن تلك الاحوال من الموضوع الى
الادلة التفصيلية هذا ويمكن ان يوجه ان المص وافق القوم
في تفسيره بالمعنى الاضافي الا انه ترك تفسير الاصول بحسب
هذا المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد انه ما يبنى عليه غيره
وعرف المضاف اليه اعني الفقه فعلم ان اصول الفقه بمعناه
الاضافي مجموع ما يبتنى عليه الفقه من القواعد ثم اطلاقه

على

على المعنى العلمي ظ باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد فيحق
هو علم بما يبتنى عليه الفقه **قوله** هو العلم العلم اذا اطلق
على العلوم المدونة فاما ان يراد به الملكة الحاصلة
بتكرر مسائلها مرة بعد اخرى او نفس تلك المسائل او نفس
الادراك المتعلق بها هنا اذا لم يذكر متعلقه واما اذا
ذكر كما في هذا المقام فالظ هو الاخير **قوله** بالاحكام
ان اريد بها الاحكام المعروفة عندهم اعني الوجوب و
اخواته يرد ان كل واحد من قيدي الشرعية والفرعية
زائد وان اريد بها المسائل اعني نسب المحمولات الى الموضوعات
يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة صارفة ويمكن الجواب
باختيار الثالث والقرينة هي قوله عن ادلتها لان
المكتسب عن الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب
نفسه ثم الاحكام اما ان يكون بمجرد العقل او من اجل الوضع
والاول عقلي كاحكام الهندسة والحساب والثاني اما
ان يكون الوضع من الشرع او من غيره والثاني وضعي كاحكام
النحو واللغة والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق
به القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو
شرعي اصلي او يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي

واذا عرفت هذا ظهر لك معاني القيود المذكورة وفوائدها
قوله عن ادلتها التفصيلية وهي الكتاب والسنة و
الاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم او صفة
للاحكام والثاني انسب لفظا ليطابق القيدين السابقين
والاول اظهر معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم
الله سبحانه وعلم الملائكة وخروجهما به ظاهر على الثاني دون
الاول الا باعتبار ان تعليق الشيء على الموصوف بالصفة
مشعر بالعلية فيفهم ان العلم ايضا حاصل عن الادلة ثم ان
في اضافة الادلة دلالة على ان الفقيه لا بد من ان يكون له
اقتدار على الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على
الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح
وفي توصيفها بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على
وجه الاجمال كما هو موضوع هذا الفن بل على وجه التفصيل
اعني الادلة الجزئية المنصوبة على الاحكام المخصوصة
وههنا بحث وهو ان حكم العقل غير مستند الى الشرع
فكيف عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان
المراد بالحكم الشرعي اعم من ان يكون مستندا الى قوله او
فعله او تقريره وهذا مستند الى تقريره لان الشارع لما لم ينقله

من الاصل كانه قررنا عليه فالحكم العقلي حكم شرعي تقريري
قوله وخرج بالفرعية الاصولية قال الشريف وفي عد
الاصولية من الشرعية اشارة الى ان الاعتقاديات وان
استقل باثباتها العقل يجب اخذها من الشرعية ليعتد
بها قوله وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة
اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مستنبط عن الادلة
واعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه مستفاد
من الادلة لان علمه بالاشياء وجب ان يكون على ما هي عليه
في نفس الامر فوجب ان يعرفها بعللها اذا كانت معللة
واجيب عنه بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا
لكن العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة
واما خروج علم الملائكة وعلم الانبياء فلان علمهما انما
هو بالوحي والتعريف دون الاستدلال هذا على ما ذهبنا
اليه من ان النبي ليس بمجتهد واما من ذهب الى اجتهاده
فلا يخرج علمه بهذا القيد قوله وخرج بالتفصيلية علم
المقلد لان علمه غير مستند الى ادلة تفصيلية بل الى دليل
واحد في جميع الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكلما
افتى به المفتي هو حكم الله في حقي كما ذكره المص لا يقال

علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل عن الادلة
بالواسطة لانا نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام
عنها بلا واسطة بقي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم
الادلة المستفاد منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحد
منها كما ذكرنا لان مستنده ابدا دليل واحد قوله وذلك
اي كون حكمه ماخوذا من دليل اجمالي هذا الدليل منحل
وجدانية وكبرى اجماعية لانه المستفاد من كلام
المص هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم الله في شانه بالضرورة
ومفتيه ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول
المراد انه يعلم ان ذلك حكم الله في شانه ظاهرا لا في نفس
الامر قوله واورد على هذا الحد عند الاصوليين
هو المعرف الجامع المانع سواء كان حقيقيا او رسميا فلا يرد
ان تسميته حدا يتوقف على كون المذكور فيه ذاتيات
وانه تم على ان الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون رسميا
والذاتيات في الاسمي امر اعتباري فلا يتوجه المنع المذكور
قوله انه كان المراد بالاحكام البعض وذلك بحمل اللام على
الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان الترديد بين
الكل والبعض غير حاصر لجواز حمله على الاعم فان قلت ان
كان

كان المراد بالبعض المقابل للكل وهو المعنى الاعم فلو خص ذكر
البعض قلت لما كان ذلك الاعم هو ماهية الاحكام باعتبار
وجودها في ضمن افرادها الثلاثة لا بعينها والمتحقق في
الماهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة الكل او البعض
هو البعض فقط خصه بالذكر على ان البعض هو مورد الشبهة
دون الكل قوله لم يطرد الاطراد هو انه كلما وجد الحد
وجد المحدود وعكسه هو ان لو وجد الحد بدون المحدود
فلا يكون مانعا قوله لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك اي لدخول علم المقلد في حد الفقه او لدخول المقلد
في حد الفقيه لان حد الفقه بما ذكره يستلزم حد الفقيه
بالعالم به قيل دخول المقلد انما يلزم على تقدير ارادة
البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او
الاكثر على ما اختاره الامدي حيث قال هو العلم بجملة
غالبة من الاحكام فيرد بافضائه الى الجهالة واجاب عنه
السيد بان ارادة المعين ولو بكونه اكثر مما لا مساغ لها اذ
لا يدل عليها العبارة قوله لانه لا يرد به العامي الخ بيان
لدخول المقلد على ذلك التقدير ودفع لما يتوهم من انا لا نسلم
ان علم المقلد حاصل عن الامارات التي نصبها الشارع

اذ لا يتمكن من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد
لكونها ظنية متعارضة فيفتقر الى الترجيح وتقرير الدفع
قوله بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد اراد به الاجتهاد في
الكل لان الاجتهاد عند المورد مخصوص به قوله مع انه
ليس بفقيه لا يخفى ان في قوله لدخول المقلد اشارة الى
صدق حد الفقيه عليه وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة
الى عدم صدق المحدود اعني الفقيه فلا يكون حد الفقيه
مطردا هذا اذا اورد النقض على حد الفقيه المستفاد
من حد الفقه واما ان اورد على حد الفقه ففي قوله لدخول
المقلد اشارة الى صدق حد الفقه على علمه بتقدير مضاف
كما ذكرنا وفي قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق
المحدود اعني الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها لم يكن
علمه فقها فلا يكون حد الفقه مطردا قوله في لغة الاصطلاح
اي في اصطلاح المتشرعة لان الفقيه عندهم هو المجتهد
والمجتهد عندهم مخصوص في الكل قوله وان كان المراد بها
الكل وذلك بحمل اللام على الاستغراق كما هو المتبادر من
الجمع المعرف لا يبقى الشق الاول من الترديد بناء على حمل
اللام على الجنس والشق الثاني بناء على حملها على الاستغراق

الحقيقي

الحقيقي كما يشعر به التعليل فالترديد ح غير مختص بجواز حملها على
الاستغراق العرفي بان يراد بالاحكام اكثرها او كل ما يدخل
تحت القصد لانا نقول هذا القسم داخل في الشق الاول
لان البعض شامل لجميع الابعاض ولا شك ان العرفي من جملتها
فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد لان بناء
ذلك على الاجتهاد مخصوص في الكل والمقلد عند من لم يجوز
التجزي يجوز ان يعرف اكثر الاحكام كذلك مع انه ليس بفقيه
قوله لم ينعكس الانعكاس عكس الاطراد فهو ان يصدق
الحد على ما صدق عليه المحدود بحيث لا يخرج منه شيء
من افراده فيكون جامعا فعدمه ان لا يصدق الحد على
ما صدق عليه المحدود فلا يكون جامعا قوله لانهم
الضمير يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار
تعدده معنى وقوله او اكثرها مما لا حاجة اليه قوله لابتنائه
غالبا انما قيد به لان الفقه قد يكون مبتنيا على القطعيات
كالاجماع الذي بلغ اهله عدد التواتر ونقل الينا متواترا
وكالكتاب القطعي الدلالة والسنة المتواترة كذلك ثم ان
الافتقار الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات فقها
وذلك بحمل الادلة في تعريفه على الاعم من القطعي والظني

واما عند من لم يجعلها فقها فلا حاجة له اليه قوله قلنا ممنوع
المنع يتوجه الى عدم الاطراد لا الى الدخول كما ينبئ عنه الشق
الثاني من التفصيل قوله اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظ اي اما عدم الاطراد فظ على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فحذف المسند اليه لقيام قرينته وقدم الظرف على عامله
للتعويض والاختصاص والفصل بين اما وجوابه فلا بد
هذه الفوايد جوز عمل ما بعد الفا على ما قبله على ان المعمول
ظرف يكفيه رائحة الفعل قوله اذ لا يتصور على هذا
التقدير انفكاك العلم الخ اي لا يتصور على تقدير القول
بعدم التجزي او على تقدير ارادة البعض انفكاك العلم
ببعض الاحكام كذلك اي عن الادلة التفصيلية عن الاجتهاد
لان قوله عن ادلتها دال على ان حصوله عنها بالاستدلال
وهو الاجتهاد فلا يحصل العلم بالبعض كذلك عن الاجتهاد للمقلد
لانتفا الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم التجزي
وصف مختص بمن له علم بالجميع والمقلد ليس له علم به
فخرج عن الحد بقيد الاجتهاد المستفاد من الظرف توضيح
الجواب على وفق ما في الكتاب ان الاجتهاد وصف للفقيه
به يمتاز عن غيره واذا فسر على وجه يكون مسندا للفقيه بجميع

الاحكام

الاحكام كما صح تعريفه بالعلم بالجميع عن الادلة بالاستدلال
والاجتهاد صح تعريفه بالعلم بالبعض كذلك لان صدق
الايجاب الكلي يستلزم صدق الايجاب الجزئي وكما يخرج
المقلد عن الاول بقيد الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد
كما هو حاصل كلامهم بان علم المقلد يخرج بحرف المجاوزة
كذلك يخرج عن الثاني بذلك القيد لعدم الاجتهاد
بالمعنى المذكور فيه الا ترى انا لو فرضنا ان الفرس
الابلق مختص بزيد واردنا تعريفه وتمييزه صح ان
نقول زيد هو الذي له بعض الفرس الابلق كما صح ان نقول
زيد هو الذي له كل فرس ابلق وبكل واحد منهما يمتاز
عن غيره بلا تفرقة قوله بل علم المذكور داخل فيه اي
علم المقلد بالبعض كذلك داخل في حد الفقه وهو من
افراده فالحد مطرد والفرق بين الجوابين ان بنا الاول
على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير داخل
فيه فلم يثبت عدم اطراده وبنا الثاني على انه من
افراده وهو داخل فيه فلا يكون صدق الحد عليه مما
يوجب عدم اطراده وايضا في الاول تسليم لقول المورد
انه ليس بفقيه في الاصطلاح وفي الثاني منع لم يبق شيء

وهو ان الحاج يصدق على من علم حكما واحدا كالك وهو خلاف
المتن وقال العلامة الشيرازي شرط جمهور المتشرعة في اطلاق
الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل وجه ذلك
ان الجمع المخصص لا يطلق على اقل من ثلثة وفيه نظر لان
عموم الجمع باعتبار الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق
في محله **قوله** وكون العالم بذلك فقيها اشارة الى انه
لا منافاة بين كونه فقيها ومقلدا لان ذلك بالاعتبارين
قوله اذ المراد بالجميع بالعلم التهيؤ له اي لا يشترط حصول الكل
ولا البعض بالفعل فلا يرد ان ذلك ممتنع لان الاحكام
غير متناهية لا يمكن حصولها لاحد بالفعل **قوله** وهو
ان يكون يعلم من هذا التفسير ان المراد من التهيؤ هو الاستعداد
القريب الى الفعل وهو ان يكون له ملكة الاقتدار على
استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية وربما
يتوهم التهيؤ اما متعذر او متعسر فلا وجه لجعلها مناطا
للاحكام مع ثبوت التكليف بها لكل احد والجواب ان
التعذر ممنوع والتعسر مسلم ولا يضر **قوله** واطلاق العلم على هذا
التهيؤ شايع فالفقيه هو الذي حصل له بممارسة احوال
الادلة التي يبحث عنها في علم الاصول ملكة يقتدر بها على
استنبا

استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يرد ان
مسائله حاضرة عنده على التفصيل قال الشريف والتفصيل
ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولا بد له من
متعلق هو المعلوم اعني القواعد وله تابع في الحصول
يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد
اطلق لفظ العلم على كل واحد منها اما حقيقة عرفية
او اصطلاحية واما مجازا مشهورا **قوله** وهذا المعنى
شايع القول بان العلم يطلق على هذا حقيقة نادر بل
ادعى شارح المواقف انه خلاف اجماع اهل اللغة و
الشرع والعرف لكنه شايع سيما عند المتشرعة وهذا
القدر يكفي لصحة هذا الحمل نعم فيه ارتكاب مجازين
احدهما هذا والثاني تعميم الادلة بحيث يشمل الامارات
ايضا الا ان شيوع الاول صار سببا لجريان في الحدود
نفس الاول صار قرينة للثاني ثم ان في هذا الحمل تصريح
بان القطعيات ايضا داخلة في الفقه ومن خص العلم
بالظن والادلة بالامارات كالامام وغيره منع دخولها
فيه **قوله** وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان
الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا

ظنية

فاذا اجتهد وظن الحكم جزم بوجود علته اعني ظنه وهو
امر وجداني والجزم بوجود العلة يوجب الجزم بوجود المعلول
بالضرورة فقد افضى ظنه بالاحكام الى العلم بها لا يقال يمكن
ان يوجه عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل
للظن والقطع فيرجع الى ما ارتضاه المصنف لانا نقول قوله
لا فيه نفسه يأباه قوله فضعفه ظ عندنا لانا نقول
بان لله تعالى حكما معينا في كل واقعة لا يختلف باختلاف
الآراء المجتهدين وحكم المجتهد ان طابقه كان صوابا و
الا فهو خطأ وح فظ ان الظن عندنا ليس علة للاحكام
لجواز ان يكون خطأ فيلزم تخلف العلة عن المعلول
قد يجاب بان الحكم الذي جعل الظن مناطا له انما هو
الظاهري وهو الذي ذكر في الحد ووقع التكليف به
دون الواقعي لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطأ
الظن انما يقدح في علميته للواقعي دون الظاهري
فليتامل قوله واما عند المصوبة القائلين بان كل
مجتهد مصيب هو الذين قالوا انه ليس لله في الوقائع
حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن خمسة في
مسئلة حكما مخالفا لحكم الاخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد

عندهم

عندهم مصيب في موضعه بما ذكر البيان والكشف قوله
فله وجه لان الحكم وهو كلام النفسي اي ايقاع النسبة
عندهم تابع لظن المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده
قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
قوله وكانه لهم اي كان هذا الجواب للمصوبة بناء
على التصويب وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
اعني المخطئة غفلة منهم عن حقيقة حال هذا الجواب
حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريق المصوبة وقد
عرفت ما مر فيه قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما الخ
كل علم على الاطلاق له موضوع به يمتاز عن غيره ويبحث
فيه عن احواله ومسائل وهي تلك الاحوال وغاية
وهي ما يترتب عليه ومبادي وهو ما يتوقف عليه ذات
المسائل وهو اما تصوري كتصور الموضوع والمحمول واما
تصديقي وهو ما يتوقف عليه اثبات المحمولات للموضوعات
ونفيها اذا عرفت هذا فنقول الشرف الذاتي للعلم انما
هو بالنظر الى ضده اعني الجهل واما تقدم بعضه على
بعض في الشرف مما يعرض بالنظر الى الغير لا بالذات كتقدم
موضوعه لان العلم بحال ما هو اشرف اشرف من العلم

بحال ما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان غاية العلم
اذا كانت اشرف الغايات واعمها نفعا كان ذلك العلم اشرف
العلوم واكملها قدرا او اشتماله على مبادئ العلوم لكن اشرفية
لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اشرف من المحتاج
او نحو ذلك مثل وثاقة المسائل او وثاقة الدلائل ثم الترديد
لمنع الخلو لان التقدم اما من جهة واحدة او من جهتين او
من ثلث او اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف
من الاخر من جهة واخس منه من جهة اخرى ويتفاوت
مراتب ذلك بحسب تفاوت مراتب الجهات وقد يكون
اشرف من جميع العلوم لتحقق جميع جهات التقدم فيه كعلم
الكلام فانه اشرف من جميع العلوم لان موضوعه وهو ذات
الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية و
عن افعاله اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الاخرة
كحشر الاجساد اشرف الموضوعات وغايته وهي الترقي
من التقليد الى الايقان والارشاد للطالبين والزام
المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه
المبطلين وصحة النية باصلاح الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبعد ذلك كله

الفوز

الفوز بالسعادة الاخروية اكمل الغايات واجداها نفعا وهو
مبنا لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل
منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا حديث ولا علم فقه
ولا علم اصوله فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة
منه ومسائله اشرف المسائل لانها صفات الله تعالى ودلائله
يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي
الغاية في الوثاقة بخلاف العلم الالهي فان ادلتها لكونها
مخالفة للنقل يتهم بانها ماخوذة من الاوهام الباطلة
لا من صراحة العقول فلا وثوق بها فهو اذن اشرف
العلوم بحسب جميع جهات الشرف **قوله** ومرتبة هذا العلم
متاخرة عن غيره باعتبار الثالث اي مرتبة العلم
متاخرة عن غيره من العلوم الخمسة المذكورة لاشتمالها
تلك العلوم على مباديه حصل التاخر بهذا الاعتبار مع
ان له تاخرا عن الكلام بالاعتبار الاول ايضا لان ذلك
سبب التاخر عن الكل **قوله** فلانه يبحث في هذا العلم عن
كيفية التكليف اي الفقه يبحث عن التكليف المستفاد
من هذا الخطاب بطريق الوجوب ومن ذلك بطريق الندب

الى غير ذلك ولا شبهة في ان البحث عن كيفية التكليف موقوف
على معرفة نفس التكليف ومعرفة التكليف بدون معرفة
المكلف محال والخطاب التكليفي اما كتاب او سنة فعلى الاول
لا بد من معرفة وجود الصانع وصفاته الذاتية كالعلم
والقدرة والفعلية ككونه منزلا للكتب مرسلا للرسل
الى غير ذلك ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان
المحوج الى الصانع عند المليين اما نفس الحدوث او الامكان
بشرطه او هما معا وعلى الثاني لا بد من معرفة الرسول و
معرفة صدقه الموقوفة على معرفة المعجزة والعلم المتكفل بجميع
ذلك هو الكلام قوله وعلم اصول الفقه متضمن لبيان
كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت في الاصول ان العام
وجب حمله على العموم ان لم يظفر بمخصص بعد الفحص ومفهوم
الشرط حجة ان لم يعارض بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا
عاما ولم يظفر له بمخصص بعد الفحص يحمله على عمومه والا
فعلى خصوصه وان وجد خطابا فيه شرط يعمل بمفهومه
بدون المعارض ويطرحه معه وعليه فقس قوله واما
تاخر من علم اللغة اراد بها ما يعم متن اللغة وغيره فيشمل
المعاني والبيان ايضا واطلاقها على هذا شايع ومما يؤيد
ذلك

ذلك انهم صرحوا في باب الترجيحات ان هذين العلمين مما
يحتاج اليه المجتهد في الاستنباط ويتوقف معرفة الكتاب
والسنة على معرفتهما ظ قوله ظاهر لان الكتاب والسنة
لكونهما عربيين يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع مفردات
الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات وهيئاتها
لتمييز الحقائق من مجازاتها والاضمار والحذف الى غير
ذلك وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة قوله لاحقة
لغيره اما لذاته او لامر يساويه سواء كان ذاتيا او عرضيا
واما اللاحق بواسطة امر اخص او اعم فليس العلم باحثا
عنه كما صرح به في الشفا قوله ويسمى تلك الامور مسائله
اي يسمى تلك الامور اللاحقة من حيث انها لاحقة مسائله
لا بالنظر الى ذواتها من حيث هي لان المسائل هي المحمولات
باعتبار انتسابها الى الموضوعات اثباتا او نفيا لان
البرهان انما يقام عليها لا على ذواتها قوله ويسمى مجموع
ذلك بالمبادي اصطلحوا على اطلاق المبادي على هذا
المعنى وربما يطلق على معنى اخر اعم من المذكور وهو ما
يتوقف عليه المسائل ذاتا او تصورا او شروعا فيدخل
فيه ايضا تصور العلم والتصديق بفايدته وغير ذلك

مما ينبغي ان يذكر في المقدمة ولكن هذا غير مراد هنا
من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين متعلق بالبحث
وفيه تنبيه على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من حيث
انتسابها الى الموضوعات **قوله** ومباديه المراد بها المعنى
الاصطلاحي فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور
الفقه والتصديق بفائدته ولم يذكرهما لانهما من جملة
مباديه بمعنى اللغوي وهو غير مراد ههنا نعم يرد ان من جملة
مباديه التصورية بحسب الاصطلاح تصور المحمولات
ولم يذكره فتدبر كالكتاب الخ ان قلت مباديه التصديقية
منحصرة في هذه الثلثة فالمناسب ان يقول وهي الكتاب
الخ ولا يصح التمثيل قلت لا انحصار فيها ثم فان من جملتها
المقدمات العقلية كما مر ولو سلم فمباديه متكثرة بحسب
المفهوم وان كانت في الوجود منحصرة فصح التمثيل **قوله**
في نبذ النبذ بفتح النون وسكون الباء الشيء اليسير يقال
ذهب ماله وبقي نبذ منه وفي راسه نبذ من شيب واصاب
الارض نبذ من مطر اي شيء يسير **قوله** تقسيم هذا تقسيم
للمفرد باعتبار نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة
اقسام كلاهما متحدان وكلاهما متكثران واللفظ متحد

والمعنى

والمعنى متكثر وعكسه **قوله** اللفظ والمعنى ان اتحدا المراد بالمعنى ما
يقصد باللفظ سواء كان حقيقيا او مجازيا بدليل عد الحقيقة
والمجاز من اقسام متكثر المعنى قيل فيه نظر لان الفعل و
الحروف ان اتحد معناهما داخلان في هذا القسم مع انهما لا
يتصفان في المشهور بالكلية والجزئية **قوله** فان منع نفس
تصور المعنى الخ اي مجرد ملاحظة العقل له من غير ملاحظة
نفس الامر وبه خرج الكليات مطلقا وان لم يوجد له فرد
او وجد فرد واحد والمراد بالشركة الشركة ايجابا لان
الجزئي يشترك في مفهومه الكثيرون سلبا لصدق سلبه
عنهم طرا واعترض بان مفهوم زيد في ذهننا يصدق على
مفهومه في اذهان غيرنا واجيب بالمنع من ذلك
لان هذا المفهوم مغاير لذلك قطعا **قوله** وهو الجزئي
اي ذلك اللفظ هو الجزئي كما ان الكلي في قوله وهو الكلي
هو اللفظ بدليل قوله ثم الكلي اما ذاتي او عرضي
ولان الكلام في اقسام اللفظ واطلاق الكلي والجزئي على
اللفظ مجاز من باب تسمية الدال باسم المدلول ثم ان
المراد بالجزئي ههنا هو الحقيقي وقد يطلق على الاضافي
وهو المندرج تحت كلي وبينهما عموم مطلق لاندراج كل شخص

تحت ماهية وجواز كون المندرج كليا **قوله** او يتفاوت
والتفاوت اما بزيادة ونقصان وهو في الكميات كالمقدار
بالنسبة الى ذراع وذراعين او باولوية او اولية او شدة
وضعف كالوجود فانه يتفاوت في الخالق والمخلوق
بالاعتبارات الثلثة فانه في الخالق اقدم لكونه مبدأ
لما عداه واولى لانه عين ذاته او مقتضاها ولغيره بغيره
واشد لان اثار الوجود فيه اكثر **قوله** هو المشكك لانه
يشكك السامع في انه متواطي او مشترك باعتبار توافق
افراده في اصل المعنى وتخالفه باحد الوجوه المذكورة و
اعترض بان ما به التفاوت ان كان داخلا في المعنى فلا اشتراك
لانه في الاشد دون الاضعف والا فلا تفاوت بين
الافراد فيه واجيب بانه داخل في ماهية الاشد لا في
نفس المعنى فالافراد متفاوتة والماهيات فيه وهو مشترك
بينهما **قوله** وان تكثرا اي وان تكثر اللفظ والمعنى كالانسان
والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى مباين لمعنى الاخر
فالالفاظ متباينة لتغاير مدلوليها وانما قدمه على
الثلثة لان تقابله للاول اشد واقوى لمخالفته له من جهة
اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة

او بعضهما

او بعضهما اما ان يكون كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة
ومجازا وان هذا القسم في الحقيقة حصل باجتماع افراد
من القسم الاول في داخل القسمان الاقسام الا انه لا يخفى
لان هذا التقسيم اعتباري لا يجب للذات فلا ينافيه
التداخل لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او
اكثر وحاصله انه اما ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة
المعنى فهو القسم الاول او يعتبر كثرة كليهما فهو الثاني او
يعتبر كثرة الاول دون الثاني فهو الثالث او يعتبر عكسه
فهو الرابع **قوله** كالذات والصفة مثل السيف والصارم
فان السيف دال على الذات والصارم على الصفة اعني
القطع **قوله** كالضدين المراد بهما مطلق المتخالفين سواء
كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض والاسود و
الابيض او مشهورين كالحمرة والصفرة او غير ذلك من
اقسام التقابل **قوله** وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى
فهي مترادفة قال الشريف الظ اعتبار كون معنى الواحد معنى
حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجيء
منه عرفا اقول فيه بحث لان الاولى ان الالفاظ
المتكثرة اذا استعملت في معنى واحد مجازي لم تكن داخلة

٤٥

في هذا القسم ولا يمكن ادراجه في قسم الحقيقة والمجاز باطل
ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقي لا نه اعتبر فيه اتحاد اللفظ
الثالثة ان الترادف في المشترك بان يكون كل واحد من هذين
اللفظين موضوع لكل واحد من هذه المعنى وذاك خارج
عن قسم الترادف لاعتبار اتحاد المعنى فيه ويمكن ان يجاب
عنها بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ عدم اعتبار
كثرتهما لا اعتبار عدم كثرتهما فح يندرج الاول في الحقيقة
والمجاز والثاني في الترادف لان عدم اعتبار الكثرة لا
ينافي تحققها واعلم ان الالفاظ المترادفة اما كلية او
جزئية ولا يمكن التبعيض نعم يمكن ان يكون كلية وجزئية
بالاعتبارين في صورة الترادف في الاشتراك وان
تكثرت المعنى واتحد اللفظ اما ان يراد بالمعاني المتكثرة
ما يمكن استعمال اللفظ فيه وان لم يستعمل فيه بالفعل
او يراد بها ما استعمل اللفظ فيه بالفعل فان اراد الاول
واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء فيرد ان هذا
يبطل لان من جملتها معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له كذلك
ولو اراد ما وضع لبعض دون بعض فيرد ان هذا قسيمه الحقيقة
الحقيقة والمجاز وان اراد الثاني فيرد ان كون اللفظ

موضوعا

موضوعا لاحدهما على تقدير عدم وضعه لكل واحد منهما ابتداء
ثم بجواز ان يكون جميع ما استعمل فيه اللفظ معنى مجازيا
فلا يصح جعله ح من الحقيقة والمجاز قوله فمن وضع واحد
المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعاني ابتداء بلا مناسبة
لوضع اخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل
اصطلاح واحد او لا ومن اعتبر اتحاد الاصطلاح في الوضع
فقد سهى فان اللفظ اذا وضعه طائفة لمعنى وطائفة اخرى
لمعنى اخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا مع
عدم صدق تعريفه عليه على هذا التقدير وقد ظهر لك
ان الوضع في المشترك متعدد فلا يندرج فيه نحو هذا
مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل واحد من
الافراد لانه موضوع له بوضع واحد ولا يندرج ايضا
في باقي الاقسام فالحصر فيها لا يخ من شيء قوله فهو المشترك
اي فهو المشترك فيه بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجاز
بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا
وحده ولذاك وحده معلوما فكان مشتركا فيه من هذه
الجهة وكون المراد عند اطلاقه هذا او ذاك غير معلوم
فكان مجملا من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك

انتفى اما كلي او جزئي بالنظر الى كلا معنييه او احدهما فقط
قوله وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من
غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان
يعتبر الاستعمال في الحقيقة والمجاز اولا فعلى الاول لا يستقيم
قوله فهو الحقيقة لان مجرد الوضع لا يستلزم الاستعمال
لا في الموضوع له ولا في غيره ولذا قالوا ان بين الحقيقة و
المجاز واسطة وعلى الثاني يلغو قوله ثم استعمل في الباقي
والقول باعتبار الاستعمال في احدهما دون الاخر مما لم
يذهب اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال في الباقي هو
الاستعمال للمناسبة مصحح له وانما لم يذكره لظهور ان
المجاز لا بد له من علاقة مصححة قوله وان غلب اي وان
غلب استعماله في الثاني وترك استعماله في الاول بلا قرينة
فاندفع بهذا ما قيل من ان الفرق بين المنقول والمجاز عنده
هو الغلبة وعدمها والمجاز قد يغلب على الحقيقة ومع ذلك
لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق بينه وبين المنقول ووجه
الدفع ان المراد بالغلبة هذه الغلبة المخصوصة فان
وجدت في المجاز فهو داخل في المنقول باحد الوجوه الثلثة
وان لم توجد فلا فرق ظ ولا حاجة الى الجواب بان الفرق

بينهما

بينهما هو ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة الاستعمال المناسبة
وقت الاستعمال بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول
لا بد فيه من اصطلاح غير اللغة من شرع او عرف عام او خاص
سيما لو شرط فيه هجر الاول قوله وكان الاستعمال لمناسبة
هذا القيد لاخراج المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز
ومنهم من حذفه وادرج المرتجل في المنقول وفيه نظر لان
الاستعمال في المنقول ليس لملاحظة المناسبة بل لاجل الوضع
ولذا قالوا المناسبة في المنقول ملحوظة حين الوضع لا حين
الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع و
الوضع لمناسبة صح القول بان الاستعمال لمناسبة قوله
فهو المنقول المعنى الاول منقول عنه والثاني منقول اليه
والناقل اما اهل اللغة او الشرع او العرف العام او العرف
الخاص والشرع وان كان مندرجا في العرف الخاص الا انه
لشرفه صار مستقلا بنفسه ولانه صرح به توطية للبحث
عن الحقائق الشرعية قوله وان كان بدون المناسبة اي
ان كان الاستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين
الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة اصلا او كانت وكانت
غير ملحوظة قوله فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر

الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وهو من ارتجال الخطباء و
الشعراء ابتدائهما من غير رعاية والمرتجل ايضا ينقسم باعتبار
المستعمل الى الاقسام الثلثة المذكورة في المنقول قوله
لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اما الاولى
فلانه لا شك ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة
فيها كالانسان والفرس وذلك هو الحقيقة اللغوية و
اما الاستدلال على ثبوتها بان هناك الفاظا مستعملة
في معان فان كان هذا الاستعمال بحسب الوضع كانت حقائق
وهو المط وان كان لا بحسبه كانت مجازات والمجاز مسبوق
بالحقيقة فليس بسديد لان المجاز مسبوق بالوضع ولو ضع
لا يستلزم الحقيقة واما الثانية فلان هنا الفاظا موضوعة
في اللغة لمعان كالدابة والكلام واستعملت بحسب العرف في
غيرها لمناسبة لها واشتهرت بحيث صارت مفهمة له ولا
نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا قوله واما الشرعية و
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع سواء كان
ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون
منقولا او لا فيكون مرتجلا وتحقيق ذلك ان ذلك المعنى
اما ان يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقديرين اما ان يكون

بينه

بينه وبين المعنى اللغوي مناسبة او لا وعلى تقدير المناسبة
اما ان يكون الوضع الشرعي لاجلها او لا فهذه ستة اقسام و
القسمان منها منقولان والبواقي مرتجلة وموضوعات مبتدأة
قوله فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها اشارة الى انه لا خلاف
في امكانها اذ لا استحالة في وضع الشارع لفظا لمعنى لم يضعه
اهل اللغة له قوله فذهب الى كل فريق فذهب المعتزلة كما
صرح به الامام في المحصول والفقهاء كما صرح به الآمدي
في الاحكام وبعض الامامية كالعلامة وغيره الى الاول
وذهب القاضي ابو بكر الى الثاني وهم قد اختلفوا في نقل
مذهبه فقيل كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو عنده
باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره في
الشرع مثلا الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد
الى غير ذلك من الزيادات شروط شرعية لاعتبارها وقيل
هو عنده مجازات لغوية بمعنى انه استعمل في المجموع بمجرد
المناسبة لا بالوضع لان الوضع الثاني خلاف الاصل فلا يثبت
الا بدليل وليس فليس اذا اردت زيادة توضيح فنقول ما
جرى في الشرع من الالفاظ اما ان يكون بالوضع الثاني او لا
والاول اما ان يكون وضعها للمعاني الشرعية ابتداء من غير

ملاحظة مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية اولا يكون وضعها
كذلك بل هو قد يكون لمناسبة وقد لا يكون والثاني اما ان
يكون تلك الالفاظ باقية على المعاني اللغوية والزيادات
شروطا او لا يكون باقية بل استعملت في المعاني الشرعية مجازا
فهذه احتمالات اربعة الاول لم يعلم له قائل وان كان ظاهر كلام
بعضهم يدل على وجوده والثالث قد ينسب الى القاضي كما
مر والظاهر ان القاضي غير راض به وانما توهم بعضهم ان مذهبه
ذلك بنفي الثاني وهو مذهب اكثر المخالفين والموافقين و
الرابع وهو مذهب القاضي على ما هو المشهور فان قلت
قد لا يكون بين ما استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوي
مناسبة كما مر فكيف يصح للقاضي القول بانه مجازي لغوي
والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا عدم وجود
المناسبة في بعض المعاني انما هو مذهب من قال بالحقيقة
الشرعية والقاضي لا يسلم ذلك بل يقول بعموم المناسبة
قوله وقبل الخوض الخوض في الشيء الدخول فيه يقال
خاض في الماء يخوضه خوضا اي دخله ولما كانت الحقيقة
الشرعية يطلق على امرين احدهما ما في كلام الشارع والثاني
ما في كلام اهل الشرع اعني الفرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين

وكان

وكان النزاع انما هو في ثبوت الاولى دون الثانية بين محل النزاع
ليمتاز عن غيره ويرد النفي والاثبات على محل واحد قوله
واستعمال الزكوة في القدر المخرج الظاهر ان المضاف محذوف
اي في اداء القدر المخرج ليناسب ما بعده وما قبله ولما
سيجيء من قوله وان الزكوة لاداء المال المخصوص ولان
الزكوة يتصف بالوجوب والمتصف به هو فعل المكلف
قوله في ان صيرورتها كذلك اي صيرورة الالفاظ المتداولة
حقائق في تلك المعاني عند اهل الشرع اما لاجل وضع الشارع
فيكون استعمالهم تابعا لوضعه ولا يكون لهم وضع واصطلاح
واما لاجل انهم وضعوها بعد ما استعملها الشارع مجازا
قوله بحيث يدل عليها بغير قرينة اشارة الى ان المراد با
لوضع والتعيين ما كان بين اللفظ والمعنى الحقيقي لا ما كان
بينه وبين المعنى المجازي اذ الوضع يطلق على الوضع المجازي
ايضا فائدة بقيد الحيثية اخراجه واللام في ليكون للتعليل
وما بعدها علة غائية للوضع قوله فيكون حقائق عرفية
خاصة لا شرعية اما انها حقائق عرفية فلاستناد الوضع
الى العرف المتشرعة واما انها ليست بشرعية فلان الشرعية
هي التي وضعها الشارع وهذا الوضع انما هو من المتشرعة

قوله بناء على الاول وهو ان يكون الوضع باعتبار الشارع وانما
وجب حملها على هذا التقدير على المعاني الشرعية اذ الظاهر ان
تكلم الشارع انما هو باصطلاحه قوله بناء على الثاني وهو ان
يكون استعمال الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على
هذا التقدير على المعاني اللغوية لان الظاهر ان الشارع يتكلم
على قانون اللغة ولان حمل اللفظ على المعنى المجازي موقوف على
القرينة وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي فقط قوله فانما يحمل على
الشرعي بغير خلاف اما على تقدير وضع الشارع فلان الظاهر
حال المتشرعة انهم يتكلمون على عرفه واما على تقدير عدم وضعهم
دونه فلان الظاهر حالهم انهم يتكلمون على عرفهم وهذه الالفاظ
بالقياس اليهم حقائق عرفية قوله احتج المثبتون الخ هذا
الاحتجاج يتم بثلث مقدمات الاولى ان بيان ان الالفاظ
في الشرع مستعملة في غير المعاني اللغوية واليها اشار بقوله
بانا نقطع الثانية بيان انها حقائق في تلك الغير واليها اشار
بقوله ونقطع ايضا الثالثة بيان ان تلك الحقيقة حقيقة
شرعية واليها اشار بقوله ثم ان هذا ولا تتم بالاولى وحدها
لاحتمال التجوز ولا بها مع الثانية لاحتمال ان يكون حقيقة
عرفية لا شرعية قوله بانا نقطع الخ اي نقطع بان لفظ الصلوة

مستعمل

مستعملة في الركعات المخصوصة مع طيبها وبذلك يبطل احتمال كونها
باقية على معناها اللغوي قوله وان الركوع لا ان ما ل المخصوص
انما لم يعتبر الركوع بالقدر المخرج تنبيها على ما ذكرنا قوله ونقطع
ايضا اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها مجازات
لغوية قوله وذلك علامة الحقيقة قد يقال لا علامة
الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم دون السبق الى الفهم والا
لانتقض بالمشترك والجواب ان السبق ايضا من علامة
الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم عدم سبق الغير
ضرورة وثانيا المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي
الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة
شرعية كما قال الشريف في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص
الخارجي قوله ثم ان هذا هذا اشارة الى سبق هذه
المعاني الى الفهم وجعله اشارة اليه والى ما سبق من
كونها اسما للركعات المخصوصة تعسف اذ الخصم لا
ينكر هذا قوله واورد عليه انه يلزم الخ هذا الايراد لا
وجه له لانه لا يتوجه الى شيء من المقدمات الثلثة التي بنا
الاستدلال عليها فان قلت لعله يرجع الى الثانية بمنع السبق
قلت السبق في الجملة مما يقول به الكل فمنع المتفق عليه

بين الفريقين فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت
فعلى هذا حاصله وحاصل ما سيجيء من قول المص اما في الحجة
فلان دعوى كونها الخ متحد بل يصير عينه فيكون احدهما لغوا
فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو ح يمنع كون ذلك
بتصرف الشارع لاحتمال كونه بتصرف اهل الشرع فيلزم
من ذلك كونها في الشرع مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن
الملزوم قلت هذا ايض حاصل ما ذكر المص بعد ذلك كما
تعرفه فليتامل قوله بل يجوز كونها مجازات لتحقق العلاقة
بين المعنيين فان الدعا والامساك والقصد المطلقين
اجزا هذه المعاني والنما والتطهير مسببان عن اداء المخصوص
قوله هي ممنوعة اي الدعوى المذكورة المعللة بالسبق
ممنوعة وهذا المنع عايد الى التعليل اعني السبق على تقدير
ارادته في عرف الشرع وهو جعله في الاحتجاج مقدمة ثانية
لا الى كونها اسما للمعاني الشرعية وهو المقدمة الاولى اذ هو
ثابت في الجملة فمنعه مكابرة قوله ولو كانت بالنظر الى الخ
اي لو كانت الدعوى المذكورة بالنظر الى اطلاق اهل الشرع
من الفقهاء والمتكلمين فهي مسلمة والتسليم في الحقيقة يعود
الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة

ثم

ثم مجازات بكون ذلك بتصرف اهل الشرع فاللازم على تقدير تسليم
المقدمة الثانية ومنع الثالثة وهو كون تلك الالفاظ حقايق
عرفية لاستناد الوضع الى عرف اهل الشرع لا حقايق شرعية
لعدم استناده الى الشارع وانما جعلنا اللزوم هذا مبنيا
على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو
ظ كلام المص لان اللزوم بمجرد تسليم الثانية بدون
منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى على المنصف قوله واما
في الوجه الاول يعني انه اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
مجازا ثم اشتهرت في عرف اهل الشرع فافاد بغير قرينة وهذا
معنى الحقيقة العرفية المتشرعة فقوله مع ذلك معنى الحقيقة
الشرعية تم قوله واما في الوجه الثاني توضيحه انك ان اردت
بفهم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
فهمها عند اطلاق الشارع فممنوع لانه محل النزاع وان
اردت به فهمها عند اطلاق اهل الشرع فسلم لكن لا
يجديك نفعا لان اللازم ح كون هذه الالفاظ حقايق
عرفية لا شرعية ولا ينافي كونها مجازات لغوية بالنظر
الى اطلاق الشارع قوله لفهمها اي غير المعاني اللغوية
وهو المعاني الشرعية والتانيث اما باعتبار المضاف اليه

او باعتبار تعدد الغير معنى قوله حيث انهم الخ بيان للملازمة
يعني انهم مكلفون بما يتضمنه تلك الالفاظ من المعاني
الشرعية ولا ريب ان فهم المكلف به شرط في صحة التكليف
وذلك الفهم انما يحصل من جهة الناقل فلا بد له من
تفهيمهم انت خبير بان التكليف انما وقع بالعمل بالمعاني
المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا انما يقتضي
تفهيم تلك المعاني المقصودة منها وقد حصل ذلك
بالبيان النبوي قولا وفعلا وتقريرا مثل صلوا كما
رأيتموني اصلي خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من احكام
الصوم والزكوة ونظايرهما ويشهد على ذلك التتبع في
الاحاديث النبوية المشعرة بتغيير الالفاظ المستعملة
في غير معانيها اللغوية ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ
منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع
فاللازم من بيان الملازمة هو تفهيم المعاني لا تفهيم نقل
اللفظ اليها او نقلها وضعها لها وح ما ذكره في ابطال اللازم
كله مدخول لانا نختار اولا ان نقل تفهيم المعاني ثبت
بالتواتر قوله والا لما وقع الخلاف فيه قلنا الخلاف لم
يقع في تفهيم تلك المعاني التي وقع التكليف بها بل انما وقع في كون

اللفظ

اللفظ حقايق فيها او مجازات وهذا ليس مما وقع التكليف به و
ثانيا ان نقله ثبت بالاحاد قوله وهو لا يفيد العلم مبني
على اعتبار القطع في الاصول وهو ممنوع ولو سلم فكون المراد
من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الاصول
بل المسئلة الاصولية هيهنا انها حقايق او مجازات لغوي
بينهما ظ ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه ينفي كون تلك
الالفاظ مجازات ايضا اذ تفهيم المكلف كما يلزم في المعاني
الحقيقية كذلك يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة
للشارع والمستدل لا يقول به كما عرفت مذهبه انفا
ويدل عليه دليله الاتي حيث ينفي كونها حقايق او مجازات
قوله ولو فهمهم اياها النقل الينا
دليل على بطلان اللازم اعني لو فهمهم غير تلك
اللغوية من المعاني الشرعية لنقل ذلك التفهيم
الينا وهذا صريح فيما قلنا من ان اللازم تفهيم المعاني
الشرعية لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها قوله والا لما
وقع الخلاف فيه اعني في تفهيم المعاني لان التواتر يفيد العلم
الضروري والضروريات مما لا يخالف فيها ولكن الخلاف
واقع وفيه ما عرفت وقال السيد قدس سره الضمير عايد

[illegible]

الى نقل الشارع اياها الى غير معانيها اللغوية وانت تعلم
ان هذا انما يصح على تقدير ان يجعل اللازم تفهيم النقل
وقد عرفت انه غير لازم مما ذكره في بيان الملازمة على ان نقلها
اليها بمعنى استعمالها فيها مما لا خلاف فيه والخلاف انما
هو في كونها حقايق او مجازات كما صرحوا به بل صرح قدس
سره ايضا به في تحرير محل النزاع فظهر ذلك لمن نظر في كلامه
قوله والثاني لا يفيد العلم مع ان المسئلة علمية لكونها
اصولية وفيه ما مر **قوله** على ان العادة تقضي في مثله با
لتواتر وجه اخر توضيحه ان العادة تقضي فيما يتم نقل تفهيم
المعاني او تفهيم نقل اللفظ اليها كما ذهب اليه ذلك الفاضل
ما يتوفر الدواعي عليه بالتواتر وحيث انتفى التواتر المقتضي
للعادة دلت العادة على كذبها وهذا مثل ما قالوا في مدعي
الرسالة من ان العادة تقضي بتصديقه بالمعجزات وحيث
انتفى التصديق بها دلت العادة على كذبه والفرق بين هذا
الوجه والوجه الاول ان الاول يفيد ان الاحاد لا تفيد قطعا
فيما نحن فيه وهذا يفيد ان لنا دليلا على كذبها وعلى التقديرين
هي ساقطة عن درجة الاعتبار وفيه نظر لان توفر
الدواعي فيما نحن فيه ثم ولو سلم فلا نم انه علة مستقلة
لنقله

لنقله بالتواتر لجواز ان يكون عليته مشروطا بشرط او بانتفاء مانع
فما لم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع لم يتحقق له تاثير
الا يرى ان مطلق الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله لاحتياج
الامة اليه واشتراكهم فيه مع ان اكثره لم يبلغ درجة
التواتر **قوله** بيان الملازمة اختصاص الالفاظ باللغات
اي اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها بان يقال مثلا
هذه الالفاظ عربية وتلك رومية انما هو بحسب دلالة
تلك الالفاظ في تلك اللغة على مدلولاتها بسبب وضعها
لها مخصوص ان كون اللفظ عربيا مثلا ليس لذاته بل
لدلالته على ما وضعه العرب بازائه والا لكان جميع الالفاظ
قبل التواضع عليها عربية والعرب لم يضعوها لتلك الحقايق
الشرعية بل الواضع هو الشارع فتلك الالفاظ لا تدل عليها
بوضع واضع لغة العرب فلا يكون عربية والذي يفهم من
هذا الكلام من ان العربي ما كان واضعه العرب هو المناسب
لقول من قال بان الواضع هو البشر واما من قال بان الواضع
هو الله س فالمعتبر في كون اللفظ عربيا عنده ان ينقله العرب
ويستعملوه فيما بينهم وعلى هذا كونها حقايق شرعية لا ينافي
كونها عربية بهذا المعنى اذ العرب نقلوها بعد وضع الشارع

واستعملوها فيما بينهم قوله واما بطلان اللازم ابطل اللازم
بقياس استثنائي تقريره لو كانت تلك الالفاظ غير عربية لزم
ان لا يكون القرآن عربيا واللازم بط فالملزوم مثله واشار
الى بيان الملازمة بقوله لاشتماله والى بطلان اللازم
بقوله وقد قال الله تعالى قوله يلزم ان لا يكون القرآن اى كله
وانما لم يذكره اكتفاء بما ذكره في اثبات الملازمة على ان القرآن
عند المستدل انما يطلق على الكل فلا حاجة الى ذكره قوله
وما بعضه خاصة اى دون بعض اخر وانما قيد به ليصح
قوله لا يكون عربيا كله لان عربية البعض المطلق لا ينافي
عربية الكل قوله وقد قال الله تعالى يعني ان اللازم وهو
عدم عربية القرآن بط بدليل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا حيث ان الضمير يعود الى كل القرآن فيستفاد منه ان القرآن
كله عربي قوله والجواب عن الاول ان فهمها الخ قد عرفت
سابقا جوابا اخر عنه والفرق بين الجوابين من وجوه
الاول ان المنع في هذا يتعلق تارة ببطلان اللازم واخرى
ببطلان الملازمة بخلاف السابق فانه يتعلق بالاول
فقط الثاني ان التفهيم في هذا بالترديد والقرائن كما في
الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون

سم

معناه بالقرينة بخلاف الاول فان التفهيم فيه بالاخبار الثالث
ان هذا يجري مط سواء جعل اللازم تفهيم المعاني الشرعية
او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجري على
الاول فقط والباء في قوله باعتبار للاستعانة وفي قوله
بالقرائن للمصاحبة قوله وهذا طريق قطعي اشارة الى
التفهيم بالترديد والقرائن لا يقال التفهيم بالقرائن انما يدل
على التجوز لا على الوضع فكيف يحصل لهم العلم بالوضع منها
لانا نقول المراد بالقرائن الدالة على اصل المراد من اللفظ
لا على تعيينه والاولى معينة للعلم بالوضع كما في الاطفال
بخلاف الثانية فان اللفظ يدل على المعاني المتكثرة والقرينة
تعين واحدا منها بالارادة وهذه من قرائن التجوز قوله فان
عنيتم بالنقل والتفهيم اى بالتفهيم في الملازمة الاولى و
بالنقل في الملازمة الثانية وللاشكال بان البحث يتعلق بكل
واحد منهما مستقلا لاحاد الباء ولو اكتفى بالنقل لتم البحث كما
لا يخفى قوله ما تبنا ولهذا اى التفهيم والنقل باعتبار
الترديد بالقرائن قوله بطلان اللازم اى لا نسلم انه لم يقع
التفهيم والنقل غاية ما في الباب انهما لم يقعا بطريق التواتر
والاحاد بل بطريق الترديد والتفهيم بالقرائن قوله وان

عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق
التفهيم والنقل منحصرا في التواتر والآحاد منعنا الملازمة
فنقول لم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الا
كتفا بطريق الترديد وما ذكر في اثبات الملازمة لا ينفي
جواز ذلك **قوله** وعن الثاني بالمنع من كونها عربية هذا
منع للملازمة اي لا نم انها لو كانت حقايق شرعية لكانت
غير عربية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مجازات لغوية لكنها
مجازات لغوية والمجازات اللغوية عربية قط غاية ما في
الباب انها لا تكون موضوعة بوضع حقيقي بل بوضع نوعي
وح فقوله والعرب لم يضعوها لانه المفروض ان اراد به
بالوضع الوضع الحقيقي فمسلم لكن بهذا القدر لا يمكن اثبات
الملازمة لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة
بوضع نوعي وان اراد اعم من ذلك فظ انه ليس بمفروض
مجازات لغوية نصب على الحال للمفعول الاول او
الثاني ويجوز ان يكون صفة للثاني **قوله** فان المجازات
الحادثة عربية قيل المجازات الحادثة انما كانت عربية
اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع اللغوي
لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم

استعملت في اخر لاجل المناسبة بينه وبين الاول وما نحن فيه
اعني الحقايق الشرعية انما استعملت بسبب الوضع لا بسبب اللغوي
فكيف يصح القول بانها مجازات عربية واجيب عنه تارة بانه
يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها بازاء هذه
المعاني تجوزا من جهة المناسبة وان كان استعمال الشارع
ليس من هذه الجهة واخرى بانه يكفي في كونها عربية انها
من موضوعات العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم
صحة اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان استعماله وان لم
يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ
الموضوع في اللغة لمعنى اذا استعمل في غيره بسبب وضع اخر
بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة او كانت ولم يكن
الاستعمال لاجلها اقول يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض
بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن المناسبة
بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع مط
فهي من حيث الوضع حقايق شرعية ومن حيث المناسبة مجازات
عربية ولا ضير في ان يكون للاستعمال الواحد جهتان **قوله**
وان لم يصرح العرب بآحادها الخ دفع لما يتوهم من ان العرب
لم يعرف معاني هذه المجازات الحادثة فكيف وضعها وقوله

لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها اشارة الى ان ذلك الاعتراض
انما يرد لو اشترط في المجازات نقل احادها باعيانها عن العرب
وليس الامر كذلك لانه انما يشترط فيها تجويزهم نوعها فكل مجاز
حادث داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل
تحت الوضع النوعي **قوله** ومع التنزل اي مع التنزل عن منع
الملازمة الاولى وتسليمها نمنع بطلان اللازم في الملازمة
الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الاية الكريمة انما يدل على
مطلوبكم لو كان الضمير لكل القران وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة
باعتبار المنزل او المذكور او القران **قوله** وقد يطلق القران
الخ جملة حالية ضمها الى المنع وقد تم بقوله الضمير للسورة
لاثبات سنده والدليل على هذا الاطلاق اجماع الفقهاء بانه
من حلف ان لا يقرأ القران يحنث بقراءة بعضه باعتبار ان
التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله اذ نعم بقراءة بعضه باعتبار ان جزء
الشيء يسمى باسم كله واجيب بان التلبس بالجزء هو تلبس
بالكل لو لم يتعارف في مثله التلبس به بجميعه واما اذا تعارف
فلا ولهذا لو حلف ان لا يقرأ سورة البقرة لا يحنث الا بقراءتها كلها
قوله فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران
وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لم يرد ان

السورة

السورة من جزئيات القران لانه نقيض المطلوب ولان توجه
المنع الى الكبرى ظ لان حاصلها ان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء وهذا بط لان كل كلي يصدق
على جزئياته بل اراد انها جزء من القران وجزء الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء لعدم صدق اسم الكل على جزئه
كما لا يصدق البيت على السقف واعترض بان كون السورة
قرانا وعود الضمير اليها سندا للمنع وما ذكره المستدل من ان السورة
لا يطلق القران عليها ابطال للسند فعلى تقدير تمامه لا يجدي
نفعا اذ المنع بحاله واجيب بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه
يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم يطلق القران على البعض
كان الضمير للكل فثبت المدعى وهو ان القران عربي **قوله** قلنا
اجاب بمنع الكبرى لانا نمنع عدم صدق اسم الكل على بعض منه
وانما يصح فيما اذا لم يتفقا البعض والكل في مفهوم الاسم
الذي يصح اطلاقه على الكل واما اذا اتفقا كما فيما نحن فيه
صح ان يق هو كذا وهو بعض كذا باعتبارين **قوله**
د القران من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز بسورة
من جنسه وصحة اطلاق القران بهذا المعنى على الكل وعلى
كل بعض منه مما لا خفاء فيه واورد بان تشبيه القران بالماء

انما يصح لو صح الاطلاق على اي بعض كان مثلا لكنه ليس كذلك
اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرانا واجيب بان صحة التشبيه
لا يتوقف على صحة الاطلاق على اي بعض منه مثل المشبه به
بل على ما يصدق عليه المعنى الذي وضع القران بازائه وهو
ما ذكرناه ومنهم من فسر القران بالمعنى اللغوي اعني المتلو او
المجموع ثم بهذا التفسير يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال
المذكور لا يرد عليه **قوله** بالاعتبارين اي يصدق عليها
انها قران باعتبار وجود مفهومه فيها وانها داخلة فيه
باعتبار انها جزء المجملة التي وجد فيها مفهومه **قوله** على انا
نقول جواب اخر يتعلق بمنع الكبرى ايضا اي لا نسلم عدم صدق
اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا فيما اذا لم يشارك اللفظ
بينهما لفظا واما على تقدير وجود المشاركة اللفظية بان
يكون القران موضوعا للكل بعض وللمجموع الشخصي وضعا
اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران والمراد
بالقران المجموع من حيث هو بقرينة ذكر البعض ولا ينافي ذلك
صحة اطلاق القران عليها بوضع اخر اذ جواز اشتراك اللفظ
بين الجزء والكل مما لا سبيل الى نفي جوازه ثم كون القران
مشتركا معنويا بين الجزء والكل مما لا سبيل الى نفي جواز

ثم كون القران مشتركا معنويا بين الجزء والكل لما كان اظهر واقوى
من كونه مشتركا لفظيا بينهما لقلة الوضع في الاول وكثرة استعماله
بالنسبة الى الثاني ولكون الاشتراك اللفظي خلاف الاصل بنى
الجواب على الاشتراك المعنوي اولا وذكر الجواب المبني على الاشتراك
بعد على وجه يشعر بالتبعية **قوله** والحق ان الاشتراك واقع
في لغة العرب لثبوت العين للباصرة والذهب والقرء للطهر و
الحيض والجون للاحمر والابيض والاسود وغير ذلك مما يظهر
بالتامل التفحص في كتب اللغة **قوله** وقد احاله شرذمة الشرذمة
بالكسر القليل من الناس وهم يقولون كل ما يدعى اشتراكه يجب
اللفظ فهو اما مشترك معنوي او موضوع لواحد ثم خفي موضع
الحقيقة لخفا قرينة المجاز ثم شاع جميعا وانت تعلم ان
تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذلك
وتردد الذهن عند سماعه يدفع هذا الاحتمال البعيد
وهو شاذ ضعيف اي نادر ساقط عن درجة الاعتبار لكونه
مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وهو مع ذلك ضعيف
لما ذكر ولضعف شبهتهم حيث قالوا لو وقع لاختل المقصود
من الوضع وهو الافهام واللازم باطل اما الملازمة فلان
الفهم لا يحصل مع الاشتراك لتساوي نسبته الى الجميع والجواب

منع الملازمة لانه لا اخلال مع القرينة والتطويل ليس بلا
فائدة اذ قد يقصد افهام شخص دون غيره ولان الاجمال في المعنى
قد يقصد من لفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض قوله لا
يلتفت اليه لانه اذا كان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الائمة ليس
وليس له ما يتمسك به فالاعراض عنه حري قوله ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول للمشترك في اطلاقه على
معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على
ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا
واحدا على المجموع من حيث هو المجموع بان يكون المجموع مناط
الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجد
شرايط اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا
على هذا وعلى ذاك بان يكون كل واحد من هذا وذاك مناط
الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذي قبله هو
الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما عموم
من وجه لانه يجوز ان يكون لكل واحد منهما حكم لا يوجد
للاخر مع جواز اشتراكهما ايضا الرابع ان يطلق ويراد به
المسمى وهذا ايضا لا كلام في صحته قوله اذا كان الجمع بين

ما يستعمل

ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا المراد بامكان الجمع صحة ارادتهما في
اطلاق واحد وان كانا متضادين مثل رايت الجون والقرء من
صفات النساء واما اذا لم يصح ارادتهما مثل افعل للايجاب والتهديد
وهذا الفرس جون فلا يجوز اتفاقا قوله يجوز مطلقا اي سواء
كان مفردا او تثنية او جمعا وسواء كان في الاثبات او في النفي
وتفصيل الاحتمالات ان المشترك اما مفرد او مثنى وعلى التقادير
اما ان يمكن الجمع بين معانيه او لا وعلى التقادير اما ان يستعمل
في الاثبات او في النفي وفي الكل خلاف الا في صورة عدم امكان
الجمع فانه لا يجوز اتفاقا قوله وجوزه في التثنية والجمع فاذا اريد
اطلاق العين على الباصرة والذهب قيل عينان واذا اريد اطلاقها
عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون قوله وزاد بعض
هؤلاء الخ يعني زاد بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله في
الجميع حقيقة وهو الشافعي انه ظاهر في الجميع عند تجرده عن
القرائن فيجب على السامع حمله عليه والفرق بينه وبين غيره
بعد اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه حقيقة من وجهين
احدهما وجوب حمله عليه عنده وعدمه عند غيره وثانيهما
كون المشترك مجملا عند غيره على تقدير التجرد ومبينا
عنده لانه عام ولهذا قيل العام عنده قسمان قسم متفق

الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله لنا على الجواز الخ حاصله
ان المقتضي لجواز استعماله فيهما وهو الوضع موجود والمانع منه
وهو ما يتمسك به المانعون مفقود لما سنبينه من بطلانه
فالمقتضي متحقق وفيه نظر لان عدم المانع المخصوص لا
يستلزم عدم المانع مطلقا على ان لقائل ان يقول ارادة المعنى
من اللفظ يجوز ان يكون مشروطا بعدم وجود معنى مساو له
ودفعه مشكل قوله وعلى كونه مجازا لان المعزد يتبادر الوحدة الخ
ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده وهذا وحده على
ان يكون الوحدة قيدا للموضوع له داخلة فيه بدليل
التبادر والتبادر من علامة الحقيقة واذا استعمل في الجميع
واريد منه هذا وهذا مسلوبا عنهما الوحدة كان مجازا
من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع لكل
واحد منهما لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها والوحدة و
عدمها قيد للاستعمال لا للمستعمل فيه فيستعمل تارة في
هذا وحده وتارة في هذا وحده واخرى فيهما معا والتفاوت
انما هو في الاستعمال لا في المستعمل فيه فكما ان في حال الانفراد
حقيقة فكذلك في حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة فان
كل من يدعي جواز ارادة الجميع او وجوبها عند الاطلاق لا يسلم
ذلك

ذلك بل الاخر يدعي تبادر الجميع قوله لكن وجود العلاقة
المصححة الخ لقائل ان يقول جواز استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين ثم وجود العلاقة يجوز للارادة بشرط ان لا يوجد
معنى مجازي اخر مساو للاول قوله فان قلت محل النزاع الخ
لما كان قول المص فيفتقر ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين ظاهرا
احدهما ان المراد منه مجموعهما من حيث المجموع بان يكون ذلك
المجموع مناط الحكم وح فقوله علاقة الكل والجزء محمول على
ان المراد هو الكل والمعنى الاصلي هو الجزء على ان يكون الموضوع
للجزء مستعملا في الكل وثانيهما ان المراد منه كل واحد منهما
مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم
دون المجموع فالمراد بعلاقة الكل والجزء ح ان الموضوع للكل
اعني هذا وحده وهذا وحده مستعمل في الجزء اعني هذا و
هذا باسقاط الوحدة والسائل حمل قوله على الاحتمال الاول
وغفل عن الثاني واعترض عليه بوجهين الاول ان اطلاقه
على المجموع من حيث هو ليس محل النزاع بل محل النزاع استعماله
في كل واحد منهما والثاني بعد التسليم ان استعمال الجزء في
الكل مشروط بشرط مذكورة ولا يوجد شيء منها فيما نحن فيه
اجاب عنه المص بحمل كلامه على الاحتمال الثاني وح لا يرد

عليه بشيء من الوجهين اما الاول فلفظ واما الثاني فلان اطلاق
الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفاؤها فيما نحن
فيه لا يقدح في صحة ذلك الاطلاق قوله انهما في قوة تكرير
المفرد بالعطف فان قولك جائني الزيدان بمنزلة قولك
جائني زيد وزيد ولما كان هنا مظنة ان يقال انهما ليسا
في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف لمعنى
مغاير للاخر ولا يكفي فيهما مجرد الاتفاق في اللفظ بل لا بد من
الاتفاق في المعنى ايضا ولذا تاولوا الزيدين بالمسميين فلا
يصح الاطلاق بدون ذلك التاويل على الجميع فكيف يكون في
قوة تكرير المفرد بالعطف اجاب عنه بقوله والظاهر الخ ثم
خبير بان اعتبار الاتفاق في المعنى وعدمه في التثنية و
الجمع مختلف فيه والمانع مستظهر بدعوى الظهور لا يندفع
قوله فكذا ما هو في قوته لا نسلم ان كونهما في حكمه مستلزم
لاتحادهما في جميع الاحكام الا يرى انه يصح قولنا جائني القوم
الا زيدا ولا يصح جائني زيد وعمرو وبكر الى اخر افراد القوم
الا زيدا مع ان الاول في حكم الثاني قوله فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية توضيحه انه يلزم من ارادته لهما على
سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما خاصة ومن ارادته لهما

معا

معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم قوله
والجواب انه مناقشة لفظية لان حاصل استدلالكم انه لا يطلق
على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكرها وغاية مقصدنا انه
يطلق عليه مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه هذا والاصوب
ان يمنع الشرطية الاولى على تقدير كونه قيدا للاستعمال فتم
وغاية ما يمكن ان يقال اي غاية ما يمكن ان يقال من جانب
المستدل ان مفهوم المشترك هذا وحده وهذا وحده فاذا
استعمل فيهما سلب عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في مفهوميه
فيرجع النزاع بيننا وبينه الى تسمية ذلك استعمالا له في
مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايضا معترف
به ولا امر في ذلك هين وانت تعلم ان بناء هذا الجواب على
ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير كونه قيدا
للاستعمال فالجواب منع الشرطية الثانية قوله متعددان
في التقدير لان تثنية الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه
في قوة تكريره ثلث مرات فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد
مدلوليهما بعدد التكرير بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا
لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز تعدد مدلوله فعلى هذا اذا
اردنا متعددا من المشترك جاز ان نطلقه عليه مثنى او

او مجموعا لا مفردا **قوله** فان افاد المفرد التعدد افاده والا فلا
اي فان افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا
لكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على المسمى
به فيجوز ح ان يثنى ويجمع ويراد فردان او افراد منه وان لم
يكن المفرد مفيدا للتعدد اصلا لا حقيقة ولا تاويلا كزيد
اذا لم يأول بالمسمى به فلا يجوز تثنيته وجمعه لجواز ان يكونا
مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في
اللفظ وح اما ان يأول المشترك اولا ثم يثنى ويجمع ويراد
مدلولاته او لا يأول فعلى الاول خرج عما نحن فيه لانه ح يصير
مشتركا معنويا وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت قوله
والا فلا معناه وان لم يفد المفرد التعدد فلا يفيد التثنية
والجمع اياه لا انه لا يثنى ولا يجمع قلت نعم ولكن التثنية و
الجمع يستلزمان التعدد فعبر عن انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
وذلك باب من البلاغة وفيه نظر يعلم مما قلنا وهو
ان الظ اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات
وفيه ايض ما عرفت **قوله** والحق ان يق لما كان المدعى مركبا
من امرين احدهما الجواز في التثنية والجمع وهو حق عند الخصم
وثانيهما عدمه في المفرد فقط وهو ليس بحق عنده وكان المجيب في

صدد

صدد منع الاول اشار المص بهذا القول الى ان الجواب الاول ليس
بسديد لما منه ان النظر المذكور يدفعه والى ان الحق في الجواب
منع الجزء الثاني من المدعى بتقرير ان التعدد وان كان مجوزا
للاستعمال المذكور اعني استعمال المشترك في مفهوميه وهو
منتف في المفرد لكن فيه مجوز اخر له وهو العلاقة المذكورة
المجوزة لاستعماله فيهما مجازا وفيه بعد ما عرفته انه اذا
كانت العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا لاستعماله
فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصلح لذلك لظهور
انه يلزم اجتماع النقيضين كما مر في دليل النافين مطلقا
قوله وجوابه ان النفي الخ اذ مثلت المشترك في الاثبات عند
الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على
سبيل البدلية ونفي ذلك انما يتحقق بنفي جميع معانيه لا
بنفي واحد معين قلنا ان اردت بواحد لا بعينه هذا المفهوم
الكلي فهو مم وان اردت به انه لواحد من المعينين وهو غير
معلوم عند المخاطب فاللازم هو نفي ذلك الواحد الا ان
المنفي ايض غير معلوم لانه يجوز ان يكون هذا او ذاك
فهذا لا يقتضي ارادة الجميع **قوله** واما فيما عداه اي اما فيما
عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى اعني جواز الاستعمال

فيما نحن كما اسلفناه ولكان دليله هذا المدخول كما عرفت
وثانيهما ان الاولى الخ قريب من هذا الجواب ما قيل من ان حرف
العطف لاقتضائه التكرار بمثابة العامل فح يكون التقدير
يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض وهكذا
فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس
مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف
بمثابة العامل سلمنا لكن بمثابته بعينه لكونه قرينة له
وح يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض
المحققين بان كونه بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة
فمنعه مكابرة واما كونه بمثابته فان اريد بعينه لفظا
فمسلم ولا يضر ومعنى فمم ثم انه منقوض بقولهم الحسن باصرة
رغوات وكذا وكذا ونحن بما عندنا البيت يريد ان كلا
منا راض بما اتاه وقسم لنا لا نتنازع ولا نتحاسد والاراء
مع ذلك مختلفة لا نتفق على امر والقصد فيما اظن اظهار
التعجب عن حالهم كذا في شرح الابيات قوله اي نحن بما
عندنا راضون لما كان المذكور وهو راض لا يصلح ان يكون
خبرا عن المخاطب والمتكلم جميعا قدر خبرا للاول على وفقه
وجعله خبرا عن الثاني لكونه موافقا له في الافراد ومنهم

من زعم

من زعم ان المذكور خبر عن الاول لكونه ضمير المعظم وهو بعيد
اذ لا يعهد الاخبار في نحو الا بالجمع قوله حقيقة ومجاز باعتبارين
حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار
دلالته على غيره ولا قدح في ذلك كما ان اللفظ مطابقة و
تضمن باعتبارين قوله والا لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وهو محال والاولى ان يقول والا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم او صدق احد المتعاندين مع الاخر وكلاهما
مح قوله وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية قالوا
انهما يشتركان في انهما يشتركان في انهما مستعملان في غير
الموضوع له ويفترقان في ان في المجاز قرينة مانعة من ارادته
بخلاف الكناية قوله واحتجوا في انه مجاز الخ اي احتجوا في
انه مجاز فيهما بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد منهما
مناط الحكم استعمال في غير ما وضع له اولا لان المعنى المجازي
لم يكن داخلا في ارادة الموضوع له منفردا لان الانفراد
ينافيه وهو الا ان داخل فيها كدخول زيد في كل رجل اذا
كان كل افراده ومما هذا لا يحذف الانفراد الذي هو جزء
للموضوع له الاصلي ولا خفاء في انه بدون هذا القيد معنى
مجازي فكان اللفظ مجازا في كل واحد منهما وهذا التقرير

بندفع ما يورده على هذه الحجة بان ينفى خروجها عن محل
النزاع فتأمل قوله جواب المانعين عن حجة المجوزين بعد ما قرر
في وجهه الثاني وهو ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة فكيف يجتمع معها وحاصله منع قوله
وليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة مستندا
بهذا السند اولى قوله والذي يخطر ببالي ان عاقلا لا يقول
بان المجاز بهذا المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز
ما استعمل في غير موضوعه ولم يكن قرينة مانعة من ارادته
وهو المسمى بالكناية عند ارباب البيان والامر في اطلاق
المجاز على هذا هين وعلى هذا انهم يقولون اذا كان هناك
قرينة لاستعمال اللفظ في اللازم ولم يكن قرينة مانعة من
ارادة الملزوم اعني المعنى الحقيقي جاز حمله عليهما اذ لا منافاة
بين ارادتيهما وح فالمناقشة بين الفريقين لفظية قوله
منافاتها للوحدة الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي
مرادا وحده وغير مراد وحده وهو محال قوله اتجه القول بالجواز
فيه نظر لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين انما يتم سيما
اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة
فانه يجب حمله عليه وبمجرد وجود العلاقة ليس سيانا انما يجوز

الارادة

الارادة لانه يجوز ان يكون سببها مشروطة بعدم المانع كما مر
قوله وحسكات المحبر في استعمال المشترك الخ قد عرفت منع ذلك
سببا قوله في الموضعين اي في استعمال المشترك في معنييه و
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على الاعتبار الاخير
وهو اعتبار المفهوم مع قيد الوحدة قوله لفظيا قد ذكرنا
وجهه فلا نعيده قوله البحث الاول في الامر قدم الامر
على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه في
التحقيق قوله صيغة افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى
الاول الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو فكاتبوهم
فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب
كانت مندوبة الثالث الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع
التهديد نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا
وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد نحو فاستشهدوا
فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد وعاية
لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الحكمة الندب ان المندوب
للثواب الاخروي والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب
بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله السادس
الامتنان نحو كلوا مما رزقكم فان اقتران مما رزقكم الله بالامر

بالامر يدل على الامتنان عليهم السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام امنين فان ضم السلامة والامن عند الامر يدخول الجنة قرينة للاكرام الثامن التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لان مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم التاسع التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله لعجزهم بطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانها يراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعا نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي فان الساهر لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلا يتمنى انجلاؤه بصبح الرابع عشر الاحتقار نحو بل القوا ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم الخامس عشر التكوين نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد تلك الصيغة بل من القرائن والنزاع انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاول وقيل للثاني وقيل مشتركة بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل مشتركة بين الثلثة الاول لفظا وقيل معنى وقيل مشتركة بين تلك الاربعة فهذه

مذهب

ثمانية اشار اليها المص قوله وما في معناها مثل ليفعل وروند وصه ونزال قوله حقيقة في الوجوب وانما لم يقل والامر للوجوب مع انه اخصر لان الاوامر في الاغلب وردت بصيغة افعل او نحوها واما نحو امرت بكذا او انتم مامورون بكذا فنادر قوله وقيل في الطلب اطلاقه على الوجوب والندب من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم ومن باب المجاز ان كان من حيث الخصوص قوله وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اياه اليهم افتراء قوله عد عاصيا العصيان يطلق تارة على ترك المامور به كما في قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه واخرى على ما يستحق به الذم والعقوبة ولما كان ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثاني فسر قوله وعد عاصيا بقوله وذمه تصريحا بما هو المقصود ولاخراجه لغيره ثم لما كان ترتب الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب حقيقة لا على تركه مط وان كان مقرونا بغيره من القرائن قيد الذم بقوله معللين لاخراج ذلك الاحتمال فصار حاصل البرهان ان مجرد ترك المامور به مما يترتب عليه الذم والعقوبة ولا خفاء في دلالته على وجوبه دلالة الاثر

على الوجوب وعلى هذا فقوله وهو معنى الوجوب يحمل على المبالغة
اذ الذم بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب بل مسبب عنه فاطلق
انه عين السبب ادعا لكمال السببية في السببية وذلك فن
من البلاغة **قوله** لا نه منع للمقدمة القائلة بان ذم العقلا
معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة
فلا يدل على ان الامر للوجوب حقيقة **قوله** لا نا نقول اثبات
للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا
فليس الا لمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم ان
حصول الذم عند عدم القرينة الوجوب والجواب بالوجدان
ودعوى البداهة في مقام المناظرة اما السكوت والمعارضة
بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل بانا لا نم ان حكمهم بالعصيان
لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع
اوجب اطاعة العبد لسيده وهذا ليس بشي لان ذلك الايجاب
فيما اوجبه السيد عليه لا مط بل لا ان له الترك فيما خير
فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الطرف الاخر
قوله فليقدر وكذا اشارة الى انتفا القراين اي فليقدر
انتفا القراين لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد
ببقا الذم على تقدير انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك

اذ لو كان

اذ لو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها **قوله** عرفا نصب اما
لان يكون تمييزا للنسبة الشهادة الى الوجدان او مفعولا مط
اي شهادة عرف **قوله** وبضميمة اصالة عدم النقل لما كان الحكم
ان الامر في اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل
المذكور لانه انما يفيد انه في عرفنا كذلك اشار الى انه
يحصل المط بانضمام مقدمة اخرى اليه وهي ان الاصل
عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوي الى العرفي فعلى هذا
كانت في اللغة ايض كذلك والعرف تابع لها **قوله** ما منعك
ان لا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب على
وجهين الاول ان لا زائدة كما في الكشاف الثاني ان ما
منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف عن الفعل
والداعي الى تركه نوع تعلق كما في المفتاح **قوله** والمراد بالامر
اسجدوا دون المركب من ام ر وانه دفع لهذا التفسير ما قيل
من ان هذا الدليل لو تم فانما يدل على ان مفهوم ام ر هو
الوجوب لا مفهوم صيغة افعل والنزاع انما هو فيه **قوله**
فلولا ان صيغة اسجدوا للوجوب الخ يعني لو لا ان صيغة
اسجدوا للوجوب فقط لما كان الانكار والاعتراض على
ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته على

فلذا تركته وفيه نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود
فقط بل على تركه لاجل الاستكبار ومما يؤيد ان ما سؤال
عن حقيقة ما يقتضي تركه ولما كان السؤال ههنا ليس على
حقيقته موجب حمله على انكار جعل ذلك سببا للترك ولا
شبهة في استحقاق الذم بجعل ترك المندوبات بسبب الاستكبار
ولئن سلمنا فلا نسلم ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة
القراين او بخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول ان ذلك يدل
على كون صيغة افعل للوجوب في الجملة ولا يدل على ان كلها
كذلك وهو المط ولئن سلمنا فنقول كانت الصيغة في عرف اهل
ذلك العصر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الاول بان
الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة الصيغة من حيث هي
من غير نظر الى امر خارج عنها كالقراين وخصوصية المادة
اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من سوق
الاية وعن الثالث بانه لا قائل بالفصل فاذا ثبت كون
هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان
الاصل عدم النقل **قوله** ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم قيل الفتنة هي الضلالة وقيل الافة في النفس والمال
والولد وقيل تسلط الجاير وقيل الختم في القلوب وقيل رد

التوبة

التوبة وقيل صلابة القلوب وعدم تاثرها بالمعارف وقيل العذاب
بعذاب يوم القيمة **قوله** هدد سبحانه مخالف الامر يعني باصابة
الفتنة او العذاب قيل هذا الاستدلال مبني على ان يكون
الموصول فاعلا حقيقة وهو تم بجواز ان يكون مفعولا اقيم
مقامه فيفيد نهي لا يخالف مخالف الامر لا من يخالف الامر
واجيب بان النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل
اقوى من اسناده الى المفعول ووجب حمل كلام الله تع على
ما هو اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن
الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب بان الضمير لو كان
لعاد الى المتسللين فيصير معناه فليحذر الذين يتسللون
لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان
المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يؤمروا بالحذر
عن انفسهم على انه يبقى ان تصيبهم فتنة بلا عامل لان
الحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل فليكن مفعولا له
للحذر او للمخالفة واجيب بان اصابة الفتنة ليست علة
للحذر لاستحالة اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول
له غرض لفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة
الفتنة **قوله** والتهديد دليل الوجوب يعني تهديد المخالف

الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على
ترك غير الواجب قوله فان قيل منع لقوله هدد الخ تقريره
ان الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا
دلالة في ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر
للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوبه
ايجاب الحذر فلم يتحقق التهديد قوله قلنا اثبات للمقدمة
الممنوعة بان هذا الامر اعني فليحذر للايجاب بدليل تعلقه
باصابة الفتنة او العذاب وورود في معرض الوعيد الدال
على التهديد فان قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف
على كون هذا الامر للايجاب وكون هذا الامر للايجاب
يتوقف على كون الامر المطلق للايجاب فيدور قلنا
كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة يتوقف على
كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا عكس لجواز ان
يكون ايجاب هذا الامر مستفادا من القرينة وهذا القدر
كاف هنا قوله ومع التنزل اي مع التنزل عن دلالته
على وجوب الحذر فلا اقل من دلالته على حسن الحذر عن
مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا اعني كون الامر المطلق
قوله سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر عن سقوط

الجدار

الجدار الغير المايل وعن افتراس اسد في موضع لا اسد فيه قوله
ولا نفا تاييد لما ذكر من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض
عنه قوله قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما
ذكره الشيخ الرضي ان اسم الجنس اذا استعمل ولم تقم قرينة
تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر لاستغراق الجنس
اخذا من استقراء كلامهم وفي هذا المقام نظر لان المصدر
عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذ كان المراد منه المدلول
المصدري والامر في الاية محمول على ما يطلق عليه من
الصيغ لئلا يرد عليه ان هذا خارج من محل النزاع اذ النزاع
انما هو في صيغة افعل لا في مفهوم ام ر قوله على ان الاطلاق
كاف في المط وهو ان الامر مطلقا للوجوب خاصة قوله
لم يحسن الذم اذ كان للمخاطب ان يقول لما كان الامر لغير
الوجوب ايضا حملته على هذا وتركت مقتضاه فلا استحق
الذم والوعيد وبهذا اندفع ما قيل من انه لزم من هذا
الدليل كون الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس
حقيقة في غيره ولا حاجة الى ان يقال لدفعه الاصل عدم
الاشتراك قوله ذمهم على مخالفتهم للامر الذم مستفاد
من سياق الكلام اذ ليس المقصود من الامر بكون الاخبار بعدم

الركوع بل النقص ذمهم على ترك الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب
لم يتوجه الذم لعدم وجود مقتضيه لا يقال اثبتم الوجوب بالذم
على الترك والذم على الترك لا يكون الا بعد الوجوب وهو
دور لانا نقول انما اثبتنا العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب
نفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور قوله
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الخ اقول للمعترض ان يمنع جواز
استحقاق الذم بترك الركوع بل الذم والويل كلاهما بسبب
التكذيب وعدم اعتقاد حقية الامر وهذا لا يقتضي كون
الامر للوجوب لان تكذيب الندب ايضا يوجب الذم نعم لو ثبت
ان اركعوا للوجوب تم ما ذكره واما قوله فان الكفار عندنا
معاقبون على الفروع فان اراد بها الفروع الواجبة فمسلم
ولكن لا ينفعه لانه لم يثبت وجوب المتنازع فيه بعد وان
اراد بها الفروع مطلقا فممنوع فالاولى ان يكتفي في الجواب عن
هذا الاعتراض بما يجيء من الجواب عن الاعتراض الثاني فانه
يدفع كليهما كما ستعرفه قوله وعن الثاني بانه تم ترتب الذم
على مجرد مخالفة الامر اي رتب الذم على مجرد مخالفة مدلول
هذه الصيغة اعني اركعوا من حيث هي من غير ملاحظة خصوص
المادة والامور الخارجية فدل ذلك على ان لا اعتبار في

في الذم بمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بخصوص هذا
الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم
على مجرد مخالفته ولكن ثبت انه ليس لغير الوجوب ايضا والا
لم يترتب الذم ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره ايضا حملته
عليه فتركته كما مر قوله رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا
فكانه عم قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه وهو معنى
الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا قوله
وهو معنى الوجوب ضرورة ان الندب يجوز تركه مع الاستطاعة
ايضا فهذا في الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم
دليلهم لما دل على مدعاهم اعني كون الصيغة للندب لان
المباح ايضا بمشيئتنا قوله وفيه نظر لانه لا يتم ان صيغة
افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك بل الطلب الفعل
على جهة الاستعلاء مع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق
في السؤال ولو سلم فلا نسلم ان السائل استعمل الصيغة فيه
بل انما استعملها في الطلب المقارن للتضرع والخضوع فقط
كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت وقد استعملها السائل
فيه على زعمك كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح
ائمة المعاني بان استعمالها في السؤال والدعا على سبيل

المجاز ومما يؤيد ان الاصوليين صرحوا بان صيغة افعل يستعمل
في خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك الوجوب والسؤال
فجعل السؤال قسيما للوجوب يشعر بانها ليست في السؤال
للوجوب **قوله** للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
مطلق الطلب **قوله** والمجاز وان كان مخالفا للاصل لان المجاز
يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين والنقل
بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز
مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر
قوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل لاحتياجه
الى تعدد الوضع والى قرينتين قرينة هذا او قرينة ذاك والى
الاخلال بالتفاهم وتمامه والى مستبعد وهو ارادة نقيض
المط اذا كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا اطلق على
احدهما وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية
البعد عن المراد **قوله** المرجوح بالنسبة الى المجاز لان المجاز
اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني
وابن شوية وقالا اكثر اللغات مجازات والكثرة دليل
الرجحان **قوله** على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر
المشترك **قال** رحمه الله في الحاشية هذا الحكم اعني كون

استعمال

استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا واضح
عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده
واما على هذا القول وهو الاظ فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية
الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك لاستعماله
للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية وظ ان هذا
النفي معنى زائد على ما وضع له اللفظ واريد معه فيصير
مجازا انتهى انت تعلم ان هذه العلاوة انما يرد على المستدل
لو جعل المفسدة في وضعه لاحدهما اصلا التجوز في الاخر
اما لو جعلها انحصار طريق استعماله في التجوز فلا لظهور ان
اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد
من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث
الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة
وح فقوله او لاحدهما فقط لزم المجاز معناه لزم المجاز في الاخر
دائما والحاصل ان ليس الغرض من اثبات كونه موضوعا للقدر
المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه ايضا لزومه بل اكثر على
هذا التقدير بل الغرض الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيها
قوله وربما توهم تساويهما قال في الحاشية التوهم الذي حكينا
سمعناه عن بعض من عاصرناه من مشايخنا **اي** لان الاستعمال

في القدر المشترك ان وقع على غاية الندرة قال في الحاشية هذا
اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه
فاما ان لا يريد المنع منه او يريد والاول هو الندب والثاني
هو الوجوب وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة
عن الترك وحيث ان العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع فرض
الاستعمال في القدر المشترك غير معقول فيه **قوله** والقران
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحكم اعني كون الامر في القران
والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لا ينافي
ما سيصرح به من ان الامر عند الشارع حقيقة في الوجوب
فقط لان كون الندب معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي
كونه معنى حقيقيا باعتبار وضع اللغة فالمراد بالحقيقة
الحقيقة اللغوية **قوله** بحمل الصحابة ان اراد كل الصحابة
فهو مم وان اراد بعضهم فلا يجديه نفعا لان غاية ما في الباب
ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة اصلا فتطولا
ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا
من القراين او منوطا باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم **قوله**
وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك فيه نظر لان العادة
قد جرت في باب المناظرة بذكر حججهم ومستندهم فلو كان لهم
ذلك

على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا **قوله** وقد بينا في
مواضع من كتابنا ان اجماعنا حجة هذا حق ان اراد به الاجماع
الحقيقي ولكن تحققه فيما نحن فيه مم وان اراد به الاجماع
السكوتي لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين **قوله** لوجود امارات
من جملتها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب متبادر الى
الفهم **قوله** وكونه خيرا من الاشتراك وجه اخر لترجيح مجازيته
في الندب مع قطع النظر عن وجود امارة المجاز يعني ان الامر حقيقة
في الوجوب بالاتفاق فلا بد من ان يكون مجازا في الندب والا
لزم الاشتراك والمجاز خير منه فوجب ترجيحه **قوله** او بما اشبه
هذا من علامة الحقيقة والمجاز مثل عراء اللفظ عن القرينة
عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من علامة الحقيقة و
الثاني من علامة المجاز **قوله** فلا الا ترى ان استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك
للتفاوت المذكور **قوله** ولا يذهب عليك الخ اقول اراد السيد
ان الصحابة يحملوا كل امر مطلق مجرد عن قراين الوجوب والندب
على الوجوب وتصحيحه ان الاوامر القرانية والنبوية منها
محمول على الوجوب بالاتفاق ومنها محمول على الندب كذلك
ومنها محتمل للامرين ظاهرا والسيد جعل الثالث موردا

للحمل المذكور لكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل للامرين
ظاهر الحمل على الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما
صح ذلك ويؤيد قوله وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل
مختلفة ولم يرد ان الاوامر القرانية والنبوية كلها محمولة عندهم
على الوجوب حتى يكون منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك
ورد عليه سوى المنافاة المذكورة ان هذا لا يصح بنفسه
لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب اتفاقا
وكان قوله فتم اشارة الى ما ذكرنا قوله لشئ من المعاني التي
ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة قوله وهو اما الاحاد
لا يفيد العلم وهو مطلوب في هذه المسئلة لانها علمية
لا يكفي الظن فيها وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفي فيها
لظهور ان المسئلة لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات الالفاظ
ويكفي في اثبات مدلولاتها الظن والظهور والا لتعذر
العمل باكثر الظواهر قوله او التواتر فيه بعد الجزم بانه لو ثبت
لثبت بدليل لا يجوز كونه متواترا لان التواتر ليس
دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا واجيب بان
المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مط وانكان ضروريا
فيشمل التواتر قوله من بحث وجهد في الطلب فما اتهم هذا
القيد

القيد لئلا يرد لا يجب في التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز
ان يحصل التواتر لقوم اخرين لانه عند التقييد لا بد للكل من
الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في طلبه فصح قوله وكان
الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع المذكور و
يمكن ايض نفي احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد
يجاب عن هذا الاستدلال بان ما ذكرتم لازم عليكم في القول
بالوقف ايض فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق
فيه بعين ما ذكرتم وللاتفاق والظني لا يفيد وهذا الجواب
ليس بشئ لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم بشئ حتى
يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه
فان التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل قوله
والجواب منع الحصر الخ اي منع حصر ثبوته بالعقل والنقل
فان ههنا قسما اخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها
من العرف والايات الدالة من جهة الاستعمال على كون
الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء ان مرجع ذلك الى
النقل الا انه لما لم يكن مقتضى صريحه توجه منع الحصر
فيه الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه في
صورة نقل الاحاد ولو بنى الجواب على كون الظن لا يكفي
منع

في مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق الى اختيار
شق الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو عن زيادة مؤنة
اقول غرضه من ارتكاب هذه المؤنة الزائدة ان يبني الجواب
على امر مطابق للواقع فان اخبار الاحاد ومنع عدم كفاية
الظن في مدلولات الالفاظ وان كان كافيا في دفع الدليل
لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على
ان الامر موضوع للوجوب مثلا هذا والذي يظهر من كلام
بعض الافاضل ان ذلك القسم الاخير مركب من نقلي وعقلي
مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك الامر وحكمنا بان
الذم على مجرد تركه لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا
العلم بان الامر للوجوب والدليل عليه مركب من مقدمتين
احديهما نقلية والاخرى عقلية ويرد عليه ان هذا
النقلي اما احاد او متواتر فيعود السؤال المذكور وقد يجاب
بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون
ذلك العقلي نظريا قوله ومرجعها الخ اي مرجع تلك الادلة
الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة على
المعنى المقصود بها يعني الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة
والحاصل ان تتبع موارد استعمالها يدل على ان المقصود
بها

بها هو الوجوب قيل وفي قوله والامارات اشارة الى ان ما يثبت
به الوضع لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفى بالظن واورد
عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات قد يحصل
من اجتماعها العلم وان كان كل واحدة منها لا يفيد الا الظن
وهذا كالعدد في المتواتر قوله حجة من قال بالاشتراك الخ
اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب
والندب والاباحة استعمالها فيها وظاهر الاستعمال الحقيقة
ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا عدول والجواب
ان الدليل على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند
اطلاق الامر والتبادر من علامات الحقيقة ومجرد استعمالها
في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا لوجود اماراته وهو تبادر الغير وكونه خيرا من
الاشتراك قوله مشترك بين الامور الاربعة اي مشتركة
لفظية بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد لانه
لا يتصور الاشتراك المعنوي هنا لانتفاء القدر المشترك
بينها قوله في احتجاج من قال بالاشتراك اي بالاشتراك
اللفظي بين الوجوب والندب وهو احتجاج السيد
قوله فاية ما يستفاد الخ اعلم ان الحقيقة يجوز ان يقال

استعمالها ويتغير حالها فيصير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر
استعمال المجاز في العرف فيلحق بالحقايق وسر ذلك ان
اجراء الالفاظ على قوانين الاصلية ليس بواجب وانما هو
بحسب الاختيار واذا صح هذا فنقول اذا بلغ المجاز في كثرة
الاستعمال حدا صارت الحقيقة معه مهجورة صار المجاز
حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق وان لم
يبلغ هذا الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها
عند الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالاكثر شكل
عند الاطلاق لان الوضع الحقيقي يرجح الحقيقة والغلبة
يرجح المجاز والحق التوقف في مثله ان وقع في الكتاب و
السنة الى ان يجيء تفسير عن اهل الذكر ع قوله صيغة اي
بمجردها اي عارية عن قراين الوحدة والتكرار قوله وانما
تدل على طلب الماهية اي الماهية المطلقة المعراة عن
الهويات يعني من حيث هي عام ملحوظة لا بشرط مدلول
تلك الصيغة قوله اصلا ابدا لكن بشرط الامكان كما قاله
الامدي قوله فلم يدروا لايهما هي الاولى لايهما هي اي فلم
يدروا هي موضوعة للمرة او للتكرار او للقدر المشترك
واعلم ان هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة في نهاية الى

المرتضى وهو ظ كلامه في الذريعة وهو القول بالاشتراك
اللفظي بينهما ودليله حسن الاستفهام بانك اردت هذا
او ذاك وهو يدل على الاشتراك اذ لو كانت لاحدهما والاخر
بعينها لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها فيهما والظ
الاستعمال هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام
يحسن من افراد المتواطي فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن ان
يق امؤمنة ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال اعم فلا
يدل على احدهما واصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر مذهب
الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل
ان يكون المراد انهم لم يدروا اهو موضوع لهذا او لذاك
وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اي هو مشترك
لفظي بينهما ولا ندري ايهما هو مراد المتكلم منها انتهى وقال
قطب المحققين ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك
او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا
تقتضي شيئا منهما على التعيين وهو المراد من الوقف انتهى
اقول هذا ليس بسديد لان دليلهم الاتي لا يناسب الاشتراك
اصلا فتامل قوله لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة

الفعل الخ اى المتبادر من صيغة افعل ونحوها الطلب لايجاد حقيقة
الفعل اعنى المصدر الذى هو جزء مادى لهذه الصيغة والمرة
والتكرار خارجان عن حقيقته ضرورة ان الجزئيات خارجة
عن الماهية المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم
دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما او كلاهما لازمين
لماهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لها اما التكرار فلان
المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية
ولا لوجودها واما المرة فلانها وان كانت لازمة لوجودها
اذ هى من ضروريات الوجود الا انها ليست لازمة لماهية
لتعقلها بدونها ولانها متحققة فى التكرار دون تحقق المرة
وبالجملة عدم لزوم فرد للماهية المشتركة ظ والتحقيق انه
لا حاجة لنا الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالة لان
المعروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع فان دلت عليهما
بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث ليس فيها
قوله ونحوهما كالشدة والضعف والالة وامثالها **قوله**
كل غير متناول للعدد لان نسبة العدد الى اصل الفعل
كنسبة الزمان والمكان والالة اليه على السوية فكما لا
يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك لا يدل على ذاك **قوله** لصدق

الحقيقة

الحقيقة التى هى المطلوبة بالامر بها اشارة الى دفع ما يرد هنا من ان
حصول الامتثال بالمرة يدل على كون الصيغة لها وهو خلاف
مدعاكم فاجاب بان حصول الامتثال بالمرة ليس لكون الصيغة
دالة عليها بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة المطلوبة عليها
واورد عليه بان هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع
جوابه وسيجيء صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بان ذكره
هنا الغرض دفع السؤال وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا يكون
تكرارا بلا فائدة **قوله** وبتقرير اخر اشارة الى ان فى هذا التقرير
اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلهما
ان الامر لمجرد طلب ماهية الفعل والوحدة والتكرار خارجان
عنها الا انه قاسهما سابقا على المكان والزمان فى عدم
الدلالة وبين هنا انهما من صفات الفعل والموصوف لا
دلالة له على شيء من صفاته فالدال عليه اى لا دلالة
له عليه فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ما
ذكرناه والثانى ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا
دلالة له عليهما وضعا واما التزاما فلا والثانى يدل على
انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتنبيه على ان حمل هذا الدليل
مقصور على المط كما فعله الحاجبى ليس له كثير فائدة **قوله**

ثم انه لا خفاء انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل
اعنى المصدر الذى يرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار وانكانا
وصفين للمعنى المصدرى لكن يجوز ان يكون الصيغة بهيئتها
موضوعة للصفة والموصوف معا والى هذا اشار بقوله و
ما يقال ان الاصوليين اختلفوا فى ان المط بامر مطلق هل هو
نفس الماهية المطلقة او جزئى من جزئياتها فذهب كثير
منهم الى الثانى ولا شك ان الجزئى هى الماهية المقيدة بقيد
الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح فى شرح المفصل بان
اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة والطلاق
على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس
الماهية واطلاقه على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال و
الاحتمالات كيف يصح منكم دعوى التبادر تارة وعدم الخفا
اخرى يمكن ان يجاب عن الاول بان الامر يقيد تارة بالوحدة
واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار فدل ذلك على
انهما ليسا بداخلين فى الموضوع له وقد يقال احدهما للتاكيد
والاخر لصرفه عن الظ الى خلافه ويجاب بان كل واحد
منهما خلاف الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس وحمل
اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف الظ وعن الثانى
بان

بان من قال المط هو الجزئى مراده ان المط هو الطبيعة من حيث
هى ولكنها لما لم تكن موجودة الا فى ضمن فرد ما كان الفرد
هو المط بمقتضى العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث بان
صاحب المفتاح صرح فى بحث التعريف باللام ان الخلاف فى
المصادر المنونة واما المصادر الغير المنونة المستفادة من
المشتقات فهى للطبيعة من حيث هى بلا خلاف قوله فلا يدل
على صفة الضرب لان دلالة اللفظ على المعانى الثانوية
انما هى لدلالة المعانى الاولية عليها وقد عرفت بحكم
المقدمة الاولى ان المعنى الاولى لا يدل على الثانوى فما
للفظ ايضا لا يدل عليه قوله وما يقال الخ حاصله ان فعل
بحسب المادة لا يدل على الوحدة مثلا لما ذكرت ولم لا يجوز
ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو بتلك الهيئة
موضوعا للموصوف والصفة جميعا والنزاع انما هو فى هذا
لا فى الاول قوله فيلزم التكرار فى المامور به قيل لزوم
ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفى احدهما
دائما اثبات الاخر دائما واجيب عنه اولا بانا نفرض الكلام
فى ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى
احدهما ثبت الاخر فقط وثانيا بان المراد بالضد الضد العام

اعني الترك ومن المعلوم ان دوام الكف عن الترك الفعل انما
يكون بذلك الفعل قوله اذ لعل التكرار انما فهم من دليل
اخر كالاجماع والسنة والتقييد بعلة او شرط الى غير ذلك
لا بمجرد الامر وكلامنا فيه ومما يؤيد ذلك ان الصوم في
كل عام مرة والصلوة في كل يوم خمس مرات فالتكرار يختلف
ولو كان يقتضيه الامر نفسه لما كان كذلك قوله وهو باطل
لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان النهي عند كثير من المحققين
منهم المرتضى كالامر في عدم التكرار فلهم ان يمنعوا اصل
قياسكم قيل ولو سلم ثبوت اللغة بالقياس ففيما هو بالقياس
الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه قياس احد المتناقضين على
الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس اقول هذا
يشبه لان العلة وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند
الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب
في النهي هو طلب الكف على ما قيل قوله فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال
الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال
كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد ما يكون
قد ادخل تلك الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليها

وهو

وهو ينافي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية
في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما لتحقق الماهية المطلقة
فيه قوله واثبات التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ
لو كان للتكرار يعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ
ما يشعر بتخصيصه بوقت دون اخر فلو حمل على بعض الاوقات
لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره
فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد امر
معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف
بما لا يطاق وانه تخ على انه يوجب ذلك ان ينسخ الامر بكل
تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم رفع حكمه في بعض
الاوقات وهو النسخ قوله اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل
كترك الزنا والشرب والضرب والشتم فانها تجتمع وتجامع
فعل الصلوة مثلا قوله وعن الثالث بعد تسليم كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الخ يعني ان اراد بالضد في قوله
الامر بالشيء نهيا عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية
المنافية للفعل المامور به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء
لا بعينه فذلك مم وسيجيء ان الامر بالشيء غير مستلزم لهما
وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء على انه

جزء لمدلول الامر والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن
نمنع على هذا التقدير وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية
الكبرى والمراد بقول المجيب عن ضد الضد الخاص والضد
العام بمعنى الاول فانه في حكم الضد الخاص وفي حيز المنع اي نمنع
وقوله او تخصيصه بالجر عطف على التسليم وقوله واراد
الترك منه اي من الضد العام احترازا عن الضد العام بمعنى
الاخر لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضد فقد
ظهر ان الجواب عن الضد الخاص والعام المقارب له اولا بمنع
الصغرى وثانيا عنهما وعن العام بمنع الترك بمنع كلية الكبرى
قوله فان كان دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت فيهم
الدوام من النهي الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو انعكس
لزم الدور قوله يقتضي المنع عن السكون دائما اذ لو جاز
السكون في الجملة لزم التناقض قوله المنع من السكون فيها
ضرورة ان ضد الحركة في ساعة يقتضي تركها في تلك الساعة
لا مط قوله ولو كان للتكرار لما عدا لاولى ولو كان للهيئة
او التكرار لما عدا اذ المقتضى نفي المذهبين كليهما قوله والجواب
انه انما عد ممتثلا الخ انت خبير بان هذا الجواب لا يتاتى على
راي القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار
اظهر

اظهر من دلالته على نفي الماهية ويمكن لهم ان يجابوا بانه عد ممتثلا
لان القرينة قد تدل على عدم التكرار والا فلا نم الامتثال
قوله لان الامر ظ في المرة بخصوصها فان قلت لو كان كذلك
لما نسب الامتثال الى فعل المامور به مرة لكن العرف يشهد بذلك
قلنا انما نسب الامتثال اليها لانها من ضرورات الوجود
لحصولها من حيث هو او لدلالة القرينة على اعتبار خصوصها
قوله اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها فيه
نظر لان الفعل في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث
هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتعرض
بانه اذا كان لطلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا
كان للمرة لم يكن كذلك محل بحث واجيب بان مرادهم بالوحدة
لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة كما اشار اليه المص في
تفصيل المذاهب فعلى هذا الفعل في المرة الثانية ليس من
افراد المرة بهذا المعنى فلو اتى به ثانيا لما عد ممتثلا لكن كان
عليه ركعتين فاتى بثلث ركعات فانه غير ممتثل قط
بشيء كما مر في الاصل المتقدم قوله من انه لو ثبت اي كونه
للهيئة او للمرة او للتكرار قوله يمنع الخلاف اي من بحث في
تحقيقه كما مر قوله وذلك كاف اي السبق والتبادر الذي

يفيد الظن كاف في اثبات ما يماثله مما يقصد فيه تعيين مدلول
وقد عرفت وجه العدول عن اختيار الاتحاد الى هذا انفا
قوله وجماعة منهم صاحب المفتاح ووافقهم في ذلك كل
من قال بالتكرار ليحصل ما هو المط وهو استغراق الاوقات
قوله فيتوقف كما هو شان الالفاظ المشتركة عند الاطلاق
قوله منهم الخ ومنهم ايض مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي
والنحوي وصاحب المنهاج قوله لنا نظير ما تقدم يتوجه الى
هذا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نعيد قوله مدلول الامر طلب
حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي
بحسب المادة ولا بحسب الصيغة قوله واجيب عنه بان ذلك
انما يفهم بالقرينة وبهذا يندفع ايض ما احتج به صاحب المفتاح
على الفورية حيث قال لتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد الامر
بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي
فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع
حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر
بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام والاضطجاع مع
تراخي احدهما قوله طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه
عاجلا حتى لو علم عدم الحاجة لم يفهم التعجيل ولما حسن على

في المرة

في العصاة لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول العادة حاكمة بوجودها
والا فالعصيان تم قوله اذ امرتك المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا كما مر فلا يرد ان البحث في الصيغة لا
في لفظ الامر قوله ولو لم يكن للفور لم يتوجه عليه الذم الملازمة
ممنوعة لان قصد المخاطب بالترك في الموسع ايض مما يوجب الذم
سيما اذا كان ذلك القصد مقرونا بالتجبر والاستكبار
كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير منه وعلى
هذا كيف يتمشى منه ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا
فيما تقدم ما يقوي هذا المنع فتذكر قوله مقيدا بوقت
معين فليس بمطلق والنزاع انما هو فيه قوله والدليل على
التقييد الخ لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء
التعقيب وهي مقتضية للسجود عقيبها من غير مهلة ولانه
رتب الامر على الشرط والشرط قد يكون سببا وعلة للجزاء
قوله واما انتفاء اللازم فلانه ليس الخ قيل هذا ايض عائد
الى تكليف المحال لان التاخير الى وقت معين لا يعلمه
اصلا لايقاعه فيه وعدم التاخير عنه محال قوله ولا نزاع في
امكانه اي امكان التصريح بجوازه بان يقول افعل ونفيت
عنك الفور مع ان الدليل على عدم شرع التاخير جار فيه

بعينه وهذا نقض اجمالي **قوله** لو كان التأخير متعينا اي لو كان
تأخير الفعل الى اخر زمنه الممكان متعينا ولم يجز الاتيان
به على الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة
قوله وهو فعل المامور به قال الآمدي لا نسلم انه فعل
المامور به فان دلالة الاية على وجوب المسارعة الى سبب
المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء
لا عموم له فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة
ويختص بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال كالتوبة و
نحوها ولا يعم كل فعل مامور به اقول سلمنا ما يدل على عدم
عمومه ايضا ان فعل المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب
المسارعة اليه اتفاقا **قوله** وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور لحصر ثم فان المسارعة والاستباق اعم
من الفور اذ الفور هو الاتيان بالمامور به عقيب الامر
من غير مهلة وهما يتحققان في الموسع بالاتيان بكل فرد
بالنسبة الى فرد بعده اللهم الا ان تو ثبت وجوبهما ولم يقل احد
بوجوبهما في غير الفور اتفاقا فثبت وجودهما في ضمنه وهو
المط قال قطب المحققين هذا الدليل على تقدير تمامه انما
يدل على وجوب الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة

عليه

عليه لغة فلا يتم التقريب واجاب عنه صاحب المفوود بانه اذا
ثبت ذلك شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل **قوله** لانهما
انما يتصوران في الموسع دون المضيق قيل عدم تصورهما في
المضيق ثم فان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل ولا منافاة
بينهما وبين المضيق فلا يتم ما ذكره لصدق الامر من الوجوب والجواب
انه لا يقال لغة وعرفا لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع او سبق
والنواني لا يكون الا عند امكانه وهو في المضيق غير ممكن
قوله والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة
لان مفاد الصيغة وهو الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير المامور
به ومقتضى المادة اعني المسارعة والاستباق جواز تاخيره
فبينهما منافاة وذلك غير جائز **قوله** فتامل قال في الحاشية
وجه التامل ان حمل سارعوا على الندب مجاز ويمكن ان
يكون بمعنى ابدءوا دليلا للفورية فتعارض المجازان ولعل
الاول ارجح لاصالة عدم الفورية انتهى اقول لو لم يكن هذا
لقلت وجهه ان مفاد صيغة الامر في الايتين على تقدير
حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون القطع
من هذا الدليل ظني والظن بها لا يقتضي عدم جواز
تاخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل وان كان مرجوحا

وهذا القدر كاف لصحة استعمال المسارعة والاستباق
لانهما يقتضيان جواز التأخير فقط ولا منافاة بين مفاد
الصيغة ومقتضاهما فليتأمل انما يقصد الزمان الحاضر
لا يرد عليه ان كون كل مخبر وكل منشئ غير قاصد الا الحال
تم لعدم جريانه في نحو قام زيد وسيقوم وهل يقوم مما قصد
فيه الماضي او الاستقبال لان الكلام في المجرد عن القراين
وهذه الامثلة مقترنة بها كالصيغة والسين ونحوهما
نعم يرد عليه اولا ان القول بان القائل زيد قائم غير قاصد
الا اياه مبني على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لم
يتلبس بالفعل وهو وهم وثانيا ان دلالة الاسمية على الزمان
ممنوعة قال الشيخ عبد القاهر المقصد من الاخبار ان كان
هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض
لا يتم الا باشعار وبان ذلك الثبوت فينبغي ان يكون بالفعل
وقال في موضع اخر موضوع الاسم على ان يثبت به المعنى
للشيء من غير اقتضائه انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا
فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا
له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان
اصلا ولو سلم فلا نم ان الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد من
القياس

القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال واما ان تلك الدلالة
بحسب الوضع فلا فلا يتم التقريب ولو سلم فغايته ما في الباب
ان الاسمية والامر بحسب الوضع ان مضمونها وقع في الحال و
ح فالمستفاد من القياس ان مضمون الامر اعني طلب الفعل
وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المامور به لا بد من
ان يقع فيها فلا يتم المقصود **قوله** فكذلك الامر الحاقا له بالاعم
الاغلب لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان زيد
قائم خبر والامر انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس
احدهما على الاخر لان مدار صحة القياس على الاشتراك في
العلة والعلة ههنا اعني كونه كلاما مجردا عن القراين مشتركة
وقد مر مثله **قوله** قياس في اللغة اورد عليه بعض المحققين
بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه
كون المقيس عليه اعم واغلب واجاب بان اثبات اللغة
انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق الفرد به ليس داخلا
فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء يعني استقرينا
فما رأينا من الكلام وجدناه دالا على الحال فحصل لنا الظن
بان كل كلام كذلك والامر من جملته قلنا الامر من الكلام الذي
رأيناه وكونه دالا على الحال متنازع فيه فلا يتم الاستقراء

قوله وبطلانه بخصوصه ظ اى بطلان القياس فى اللغة بخصوص
ظ وان قلنا بجوازه فى الاحكام وقد مر مثله قوله لا يمكن
توجهه الى الحال بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع
الطلاق فى قوله انت طالق فانه لا يتأخر عن التلفظ بهذه الصيغة
قيل المراد بالزمان الحاضر فى الدليل ليس هو الآن الحاضر الذى
لا ينقسم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضى واوائل المستقبل
والفور هو اوائل المستقبل داخل فيه والجواب ان الحال
بهذا المعنى محدود باول الكلام وآخره والواقع فى هذا الظرف
انما هو مضمون الامر اعنى الطلب دون المط والا لزم تحصيل
الحاصل بل المط خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو
استقبالى قط ولم يقع فى شئ من اجزاء الزمان الحاضر قوله
اما مط اى اما استقبالى مط سواء كان متعقبا للحال وهو
الفور او غير متعقب وهو التراخى قوله والنهى ايضا عد هذا
مع السابق دليلا واحدا مع انه امكن جعلهما دليلين لانهما
مبنيان على امر واحد وهو ان النهى يفيد الفور قوله وهو
يقتضى الفور اى النهى يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه على الفور
وهو يتوقف على فعل المامور به على الفور فكان الامر
مقتضيا له على الفور قوله وجوابه يعلم من الجواب السابق

دليل

اما الجواب عن الاول فبانه قياس فى اللغة وبالفرق من وجهين
واما عن الثانى فبانا نمنع ان الامر بالشئ نهى عن ضده ومع التنزل فبان
النهى بحسب الامر فورا او غير فور قوله احتج السيد على مذهبه وهو
ان الامر مشترك بين الفور والتراخى لفظا لانه يحسن الاستفهام لاحتمال
فى اللفظ لان اللفظ لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك
لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام قوله والجواب
ان الذى الخ جواب عن دليله الاول توضيحه ان ظ
استعمال اللفظة فى شيئين انما يقتضى ان يكون حقيقة
فيهما اذا تساوت نسبتهما اليهما اما مع التفاوت بالتبادر
وعدمه فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل
انت خبير بان هذا الجواب لا يتمشى على الفور ويمكن تخريج
جوابه عن هذا قوله ويكفى فى حسن الاستفهام نقض
تفصيلى بمنع قوله والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ هذا الجواب ايضا لا يتأتى عند القائلين بالفور
ولكن يمكن استنباطه ايضا قوله فانا اذا قلنا بان
الامر للفور الى الخ اعلم انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه
التراخى فلا نزاع فى انه ان فات فى اول اوقات الامكان
وجب الاتيان به فى عمره بمقتضى ذلك الامر واما ان

ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب
الاتيان به في عمره ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا
نزاع ح في وجوب الاتيان به على الاول وعدمه على الثاني
الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك
دليل اصلا لا على هذا ولا على ذلك وهذا محل النزاع فمنهم
من قال بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال
بعدم وجوبه وثمرة الخلاف فيما ان الامر اذا صدر من الشارع
ثم فات المامور به فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر
منه ما يدل على عدمه والاصل فيه عدم القضاء على الثاني
حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه قوله احتجوا للاول الخ
اقول دلالة هذا الدليل بظاهره على نفي الفور اظهر من دلالته
على وجوب الاتيان بالمامور به بعد فوات الفور وانما قلنا
بظاهره لانه يمكن تقريره على وجه ينطبق على المط من وجهين
احدهما ان الامر ان كان للفور كان مقتضاه كون المامور فاعلا
لذلك الفعل في هذا الوقت وهذا مقيد والمطلق اعني كون
المامور فاعلا على الاطلاق جزء منه والامر بالمركب امر
بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر ومن مقتضياته
ايضا القيد وبفوات الثاني لا يفوت الاول وذلك يوجب

استمرار

استمرار الامر المطلق عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا
به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه بان المامور به هو المقيد
من حيث هو مقيد وتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه
في ضمن الكل وذلك لا يوجب تعلقه به بالاستقلال وسر
ذلك ان خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل في وجود
ما يرجح تعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة فبفواته
يفوت المرجح وبفوات المرجح ينتفي المرجح الامر وثانيهما ما
اشار اليه المص بعيد هذا وهو ان مقتضى الامر انما هو
طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته حتى
ينتفي الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما نشا من دليل
اخر كوجوب المسارعة والاستباق فاذا فات ما ليس من
مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب بمقتضاه
قوله يجري مجرى قوله الخ وذلك لان الامر لو كان للفور
والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المتصل بزمان
الامر كان قوله افعل يجري مجرى ان يقول افعل في الزمان
المتصل بزمان التكلم قوله فالمسئلة لغوية لان بناها على
ان افعل هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك قوله فكان
الواجب ان يبحث عنه لان كل ذي مذهب اذا بنى مذهبه

لم يتعرضوا لبيانه نفيا واثباتا قوله والتحقيق في ذلك اي في ان المكلف
اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه
الاتيان به في الثاني ام لا قوله ولا ريب في فواته بفوات وقته
لان الوجوب اذا كان في وقت يفوت بفوت ذلك الوقت
وحاصله ان المعتبر هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب
في انتفائه عند انتفاء القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا المراد
بالفعل وتخصيصه بوقت وبفوت الثاني لا يفوت الاول
لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به وان كان
متعددا عقلا لكن التعدد فيه خارجا ثم لجواز ان يكون
بسيطا يعبر عنه بذلك المركب بل نحو هذا كما قال الحكما
ان النوع الاضافي وان كان مركبا في الذهن من الجنس والفصل
لكنه لا تركيب فيه في الخارج والا لامتنع حمل الجنس والفصل
عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود
الخارجي لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب وتغايرهما
في الوجود العقلي ليفيد قوله وايجاب المسارعة والاستباق
لم يصير موقتا نظير ذلك وجوب الحج فانه مدلول الاية
مط والنص خصصته بالفور واذا عصى المكلف بتركه
اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الاية قوله

فينبغي

فينبغي ح القول بسقوط الوجوب فيه نظر لان كل من قال
بالتكرار قال بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح به الاصوليون
وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل من
قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم مستفاد من
خارج لا من مجرد الصيغة فهو داخل في قوله ومن اعتمد على
الاخير فح يراد ان العموم المستفاد من قوله والذي يظهر
من كلامهم ارادة المعنى الاول تم قوله على ان الامر بالشيء
مط ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم
ما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده من حيث
هو كك واما مقيد وهو بخلافه وانما اعتبر الحيثية لجواز
ان يكون الشيء مط بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة
الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة
ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة في
تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ في الشفا في بحث الجنس
والفصل اذا عرفت هذا فقوله مط احتراز عن المقيد
فان الامر بالزكوة والحج والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب
مقدماتها التي لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب و
الاستطاعة والوقت اتفاقا قوله يقتضي ايجاب ما لا يتم

الا به يجب تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل او بما لا يتم الا
به لئلا يتوهم ان الامر بالشيء نفس الامر بجميع ما يتم به في الحقيقة
دونه لانه لو سلم ذلك فانما هي في السبب لا مطلقا كما ستعرفه
قوله شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط
الشرعي وهو ما لا يتاتى الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان
الشارع جعله شرطا لايقاعه على الوجه المشروع كالوضوء
للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن
عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلة التامة للصعود
للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما المقدمات
العقلية والعادية اما الاولى فهو ما لا يتاتى الفعل بدونه
عقلا ويسمى شرطا عقليا ايضا كنصب السلم للصعود وكترك
جميع الاضداد في الواجب وهو ضده واحد في الحرام واما
الثانية فهي ما لا يتاتى الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا
عاديا ايضا كغسل جزء من الراس لغسل الراس كله وستر
جزء من الوجه لستر الراس كله وانما اتى بقوله او غيرهما مع
ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا مفهوم
الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط با
لشرعي واخراج غيره وتصريحا لادخال ذلك الغير قوله مع كونه

مقدورا

مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا فان الامر لا يقتضي ايجابه
لان التكليف بما لا يطاق محال كالصلوة فان الامر بها لا يقتضي
ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة على
استعماله بل يقتضي ايجاب بدله فهو التيمم فان لم يكن مقدورا
لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون
باقيا مع عدم القدرة بالطهارة ايضا او يكون زائلا فعلى
الاول يلزم التكليف بما لا يطاق لان وجود ذي المقدمة
مع امتناعها محال وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا
مطلقا واجبا مطلقا بل مقيدا وهو ايضا باطل ثم اقول انت خبير
بان الكلام في مقدمات المطلق فقوله مع كونه مقدورا
مستدرك اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا
مطلق فليس للمطلق من حيث هو مطلق مقدمة غير مقدورة
حتى يحتاج في اخراجها الى هذا القيد قوله دخل فيه غيره
او مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا او عاديا
وهنا مذهبان اخران لم يذكرهما المصنف احدهما انه لا يجب
شيء منهما سببا كان او غيره وثانيهما انه يجب الشرط الشرعي
دون غيره قوله واشتهرت حكاية هذا القول والعلامة
من اهل تلك الحكاية قوله ولكنه يوهم ذلك في بادي

الرأي البادي يجوز ان يكون بالهمزة من بدأ وبغيرها من بدا
اذا ظهر اي ولكن كلامه في الكتابين يوهم ذلك القول في اول
حدوث رايهم او في حدوث رايهم واراد بذلك ان هذا
القول شيء عن لهم بملاحظة الكتابين من غير روية وتامل
فيما ليعرفوا انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا كان
او غيره قوله وقال في حاشيته ان الامر في الشريعة ورد على ضربين
بين السيد قدس سره ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق
وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات الوجوب غير واجب
بخلاف ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل والوجود
فانه واجب مطلقا سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني
بوجوب مقدمات الفعل على سبيل العموم واما ذكر الصلوة
والوضوء فعلى سبيل التمثيل ولانه لم يقل احد بوجوب غير السبب
دونه على ما هو المعروف في الاصول ومن هنا ظهر ان كلامه
في الكتابين غير مطابق للحكاية ثم نقول ليس مقصوده من
التفصيل ان السبب واجب دون غيره ليناقض اول كلامه
اخره بل المقصود ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا متعلق
بالسبب في الحقيقة بخلاف الامر المتعلق بذي الشرط فانه
متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق

العامة

العامة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم هو الا به وهو ان الامر بذي
المقدمة مطلقا سببا كان او غيره نفس الامر بالمقدمة لا بد على
هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر من وجهين احدهما ان
هذا التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن تحقق التناقض
بوجه اخر لان التفصيل بهذا المعنى يناقض ما صرح به في
الضرب الثاني من ان الامر متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما
انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكي وحمل قوله
والامر ورد في الشريعة الخ على بيان محل النزاع وتوضيح ذلك
ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة
الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا او
مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف تجعلهما قسما واحدا فبين قدس سره ان الواجب على
ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه
الثاني دون الاول فلا يصح جعل الجميع محل النزاع ثم نظر
قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل دال على
ان ذلك مذهبه وليس المراد ذلك بل المراد انها يجب
عند القائلين بالوجوب والامر في ذلك هين وعلى هذا
لا تناقض اصلا وصحت الحكاية قوله وفرق في ذلك بين السبب

وغيره مقصود السيد على ما فهمه المص بيان ان مقدمة المقيد
لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به انما يكون
بعد تحققها وهي ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به
امر بالموجود وانه ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان
يكون سببا او غيره لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها
فيصح ان يكون مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهمه
الحاكي بيان الفرق في مقدمة الضرب الثاني الذي هو محل
النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب
انما هو في حال عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والمسبب
حال عدم سببه ممتنع فالامر به يتعلق بالسبب حقيقة لانه
المقدور دون الثاني لان ذا الشرط لما لم يلزم وجوده عند
وجود شرطه بل جاز وقوعه وعدم وقوعه كان مقدورا فالامر
يتعلق به لا بشرطه والذي عدل به المص عن تقرير الحاكي امور
الاول لزوم التناقض بينه وبين ما تقدم في الضرب
الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني جعل التكليف
مشروطا بشرط وظ ان الشرط المصحح للتكليف هو شرط
الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل
النزاع على تقريره اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق

دون

دون المقيد والواجب هنا مقيد فبان ان مقدمته غير واجبة
خارج عن محل النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساويان في
امتناع وجود الواجب بدونهما وهو مناط وجوب السبب او
المسبب ولا دخل لاستلزام وجوده وجوده فينبغي ان يكون مناطا
في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجوب احدهما
دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان الشان
على تقريره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول بما
مر ويمكن الجواب عن الثاني بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه لا يجوز
ان يوجب علينا المسبب مع شرط وهو اتفاق وجود السبب بخلاف
الصلوة فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرط وهو وجود الطهارة
ولا يلزم منه ان يكون التكليف مشروطا بشرط والمؤيد لهذا
ان الطهارة ليست شرطا للتكليف بالصلوة بل هي شرط لوجودها
على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا للتكليف وبهذا
يندفع الثالث ايضا وعن الرابع بانه حيث كان اللزوم مناطا للوجوب
والظاهر انه يتحقق في السبب اذ المسبب دائر معه وجودا وعدما
دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب مطلقا و
تعلقها بالمشروط في الجملة فارق وهذا القدر كاف في تعلق الامر
بالمشروط دون المسبب في الحقيقة وعن الخامس بان قرينة المقابلة

دلت على ان المراد بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل
قوله بخلاف مقدمات الا فعال تقرير على راى المصنف جعل
الشرط شرطا في التكليف ان تعلق التكليف بالسبب يستلزم تعلقه بالمسبب بخلاف
تعلقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط اتفاق وجود
الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة حينئذ مشروط بالطهارة
فبدونها لا يجب شيء منها ومعها يجب الصلوة دون الطهارة
فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة
والحج فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر
لان هذا مناف لما في الضرب الثاني من ان الطهارة شرط لوجود
الصلوة لا لوجوبها وللفرق بين الضربين من ان وجوب الزكوة والحج
مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه ولده قدس سره
بان كلام السيد بعد بيانه سابقا ان الطهارة شرط الوجود
دون الوجوب لا يقتضي كون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة
وان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس على حد
التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر
بخلاف الشرط والمشروط فصار ذلك مسوغا لجواز تعلق وجوب
الفعل على الشرط دون السبب غاية ما في الباب انه جعل الصلوة
بالنسبة الى الطهارة من امثلة فرضا وتقديرا وتقرير على راى

الحاكي

الحاكي ان ايجاب المسبب يقتضي ايجاب سببه لما مر بخلاف ايجاب
المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان
المشروط في حال وجود شرطه مقدور لنا لجواز وقوعه وعدمه
فالامر يتعلق به لا بشرطه فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد
مغلق معقد غاية التعقيد والرشاد في الامور الى الله الحميد
قوله وبني على هذا الخ اي بني على ان ما يتوقف عليه المقيد
لا يكون واجبا نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام
على الرعية بان اقامة الحدود واجبة عليهم وهي لا تتم الا بنصب
الامام فنصب الامام واجب عليهم تقرير النقض انا لا نسلم ان وجوب
اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان
يكون مقيدا ومقدمة المقيد ليست بواجبة واقول على تقرير
الحاكي سلمنا لكن لا نسلم ان نصب الامام سبب لجواز ان يكون
شرطا ومقدمة المطلق اذا كانت شرطا ليست بواجبة قوله
وهذا كلام اه ينادي الخ اي قوله بوجوب مقدمة المطلق مطلقا
ينادي بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه
وقيل جعل الصلوة ونحوها مما هو واجب مطلق بالنسبة الى
مقدماته واجبا مشروطا ينادي بالمغايرة لما هو المعروف في
الكتب المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عنه

ذلك قدس سره من ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي
الحكم بالوجوب المطلق وانما اختلفوا في الوجوب المتوقف عليه
وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته
فبدونها لا يكون واجبا ولا هي واجبة انتهى ما افاده قدس سره
في الدرس قوله وما اختار السيد اي ما اختاره السيد في هذا
الاصل من ان الامر بالمسبب بعينه امر بالسبب وحمل محل تامل
وارجاع ضمير فيه الى الموصول بارادة لفظ المحل وكان وجه التامل
ما يشير اليه بعد سطرين والاولى ان يوق ما اختار السيد في
نقض استدلال المعتزلة بمحل تامل وكان وجه التامل ان اللازم
من هذا النقض ان اقامة الحدود لا يجب الا بعد نصب الامام و
ليس كذلك لانها واجبة نصب الامام او لا غاية ما في الباب انها
لا يقع ولا يتصور الا عند نصب الامام وانت خبير بان التامل
على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض مبنيا
على ما فهمه المص من مذهبه واما اذا جعل مبنيا على التفصيل
الذي نقله الحاكي فلا قوله في المعنى المعروف وهو القول بوجوب
السبب دون غيره من الشروط قوله خلاف يعرف انما وصف
الخلاف بذلك لان اصل الخلاف موجود كما ستعرفه قوله
بل ادعى بعضهم فيه الاجماع ادعى السيد المرتضى قدس سره وقطب

المحققين

المحققين في شرحه على المختصر الحاجبي والمحقق التفتازاني الاجماع
في وجوب السبب بقوله قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات
اي وحدها بل هي حاصلة معها بتوسط الاسباب فصح الحكم بالقدرة
لعدم المذكور وصح الاضراب انتهى اذ المراد بقوله لعدم تعلق
القدرة بها عدم تعلقها بها اصلا لا وحدها ولا بتوسط الاسباب
قوله بعد تعلق الحكم التكليف بها وحدها اشارة الى ان
تعلق التكليف بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة في
الجملة ولكنه مرجوح مستبعد والراجح تعلقه بهما لان الظاهر
يقتضي ان يكون تعلق التكليف بها على نحو تعلق القدرة بها
فكما ان تعلق القدرة بها بواسطة تعلقها باسبابها فكذا
تعلق التكليف بها بواسطة تعلقه باسبابها اما بدون
الاسباب الخ توضيحه ان المقدور لا بد من ان يكون كل واحد
من فعله وتركه ممكنا والمسببات ليست كذلك لان فعلها
ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند
وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل بالغير لا ينافي امكانه
بالذات وهو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذي اورده المحشي
يؤل الى هذا قوله فالواجب حقيقة هو اي هو وحده دون
المسبب انتهى قوله وهذا الكلام اي القول بان الوجوب في

الحقيقة لا يتعلق بالمسببات قوله وهذا القدر كاف اي
تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز
التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يرفع هذا
هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل
من ان الواجب هو الاسباب وحدها قوله ومن ثم اي ومن
اجل ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا
القدر كاف في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين
عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط و
الحاكي هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشيء يوجب
وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب
دون الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارة الحاجبي في و
قريب منه عبارته في المختصر قوله لكنه غير معروف والضمير
عائد الى القول او الى البعض الآخر قوله لان تعلق الامر
علة لقلة النفع في البحث عن السبب بوجهين احدهما ان
الامر بالمسبب نادر فالبحث عن سببه ليس له نفع كثير
لقلة موارده وثانيهما ان اثر الشك في وجوب السبب هين
لما عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان
يكون

يكون وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا نفع في
اخذه محلا للنزاع قوله قول المفصل وهو ان ايجاب المشروط
غير مستلزم لايجاب شرطه قوله بواحدة من الثلث اما
عدم دلالته عليه بالمطابقة والتضمن فظ لان ايجاب
الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزؤه واما عدم دلالتها
بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب المشروط
بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب الشرط ضرورة انا نعلم
ايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان
هذا انما يدل على ان بين الايجابين ليس لزوم بين لا على
ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط
ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم عند
الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة
الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد
ولا شعور فيها على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط
الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر
بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء
فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب ذلك الشيء ايضا قوله
ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب قال في الحاشية

كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب
على تركه لا على عدم قطع المسافة وكن على السطح فان خالفت
عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم انتهى وفيه
نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في موقع
المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز
التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز
التصريح بعدمه فصار جواز التصريح وعدمه من محل النزاع
فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة في محل
النزاع حري بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما
يصح في غير الشرط الشرعي واما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا
واعترض بعض المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب
لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يجوز التصريح
بخلاف الظاهر انتهى اقول ليس غرض المستدل من تقرير هذه
المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب
المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا
شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم
وجوبه لوجوب المشروط قوله ولو كان مقتضيا لوجوبه لامتنع
التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب المشروط مستلزما
لوجوب

لوجوب شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم اللزومي
واما بطلان اللازم فظاهر من المقدمة الممهدة وقد عرفت ما
فيه قوله ممتنع والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق قوله
خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا لان وجوبه اذا زال بزوال
مقدمته لزم ان يكون مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه
مطلق قوله لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهم يتمثلون
لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب وهو
يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر لعدم الكتابة او
الفتح بفقد القلم والمفتاح لا شك في ان العقلاء يذمونه
على عدم تحصيلهما ويدعون ان انكار ذلك مكابرة قوله
والجواب عن الاول الخ يعني والجواب عن الاحتجاج الاول انا
نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا
عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات استلزامه
التكليف بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف
عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على المقدمة
وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها الذي باختياره
وقدرته حتى يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم

لو كان حصوله متوقفا على مقدمة ولم يكن عدمه باختيارنا
لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على آلة الماء وهي معدومة
لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف
يصح تكليف بما لا يطاق ولكن مثل هذا ليس محل النزاع اذ
هو في مقدمة الوجود دون الوجوب **قوله** والبحث انما هو في
المقدور دفع لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بسديد اذ
بناه على مقدورية ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل
فلا يصح بنائه عليها تقرير الدفع ان البحث عن وجوب المقدمة
وعدم وجوبها انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا
كما يشعر به عنوان المسئلة حيث اعتبروا اولا كون كل واحد
من الواجب ومقدمته مقدورة وبعد ذلك اختلفوا في
وجوب المقدمة والمستدل ايضا قائل بمقدوريته الا انه
يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب
يمنع ذلك كما عرفت **قوله** وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول
وهو بالضم عطف على المقدور وهي لو اي الجواب عن الاول
بعد القطع بقاء الوجوب ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة
على ذي المقدمة غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه
وايجابه متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة

عليه

عليه فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها واثرا من آثاره
لزم الدور وح نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة
المبني على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر من ان ايجابها
ليس مؤثرا في مقدوريته حتى تنتفي المقدورية بانتفائه
وهذا الجواب على هذا التقرير نقض تفصيلي كما لا يخفى وجعله
بعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على
تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة امكان وجودها و
عدمها مع وجوبها ايضا فعلى تقدير تركها يلزم احد الامرين
بعين ما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة
ليس بمح بل المح انما هو وقوع الفعل مع عدم وقوع المقدمة
وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا
يلزم التكليف بما لا يطاق فليتامل **قوله** والحكم بجواز
الترك عقلي لا شرعي لما كان حاصل الجواب ان الفعل واجب
مع جواز ترك مقدمته وكان هذا يوهم ان جواز الترك ايضا
شرعي وكان ينكر ذلك بان الامر الشرعي لا بد من ان يتعلق
به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف يتحقق الجواز واداء التحقيق
المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة هيهنا
من احكام العقل دون الشرع لان تعلق خطابه به عبث

لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكيم ثم بين ان منشأ هذا
التوهم هو اطلاق القول في الحكم بجواز الترك يعني فهم من هذا
الاطلاق ان جواز الترك امر شرعي مضاد محلا للانكار وليس
الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم
لما استشعر ان في الوجه المذكور لعدم تحقق الحكم المذكور
الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا
يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عبثا لان تعاضد
العقل بالنقل شايع كثير في اكثر الاحكام كذلك اشار الى وجه
اخر له بقوله وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي
فيه تأمل ولعل وجهه ان مقدمة الفعل لازمة له
حكم الشارع بجواز ترك اللازم دائما يستلزم حكمه بجواز
ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه شرعا بخلاف حكم
العقل بجواز تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز ترك
ملزومه وانه لا ينافي وجوبه شرعا فليتأمل فانه من
دقايق الفن **قوله** حيث انه لا ينفك عن تركها تعليل للسند
توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك المقدمة ضرورة
ان ترك الملزوم لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك
الفعل وحده واشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم
انه على

انه على ترك المقدمة ايضا نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون
ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت ما ادعيتم **قوله** الحق ان
الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنى لم يقيد الشيء بالمعين كما قيد الامدي والحاجبي
للاحتراز عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه
فهو شيء وعن الامر بالضدين على البدل فانه ليس لهما
ضد ليكون نفي الاقتضا شاملا للاضداد المخصوصة
الجزئية ولاحد تلك الاضداد الصادق على تلك الجزئيات
وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشيء يتعين بتعين
ذلك الشيء لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان
ومن خواص الاضافة انها اذا كانت في احد الطرفين محصلة
او مطلقة كانت في الطرف الاخر كذلك كالضعف المطلق
فانه في مقابل النصف المطلق وكهذا الضعف فانه في مقابل
هذا النصف على ما تحقق في الكلام اقول على هذا لو وصف
الشيء بالمعين كان نفي الاقتضا بالنسبة الى ضد معين ايضا
لا يكون شاملا لنفيه بالنسبة الى ضد ما والمقصود نفيه ايضا
كما ستعرفه فان قلت هل يدخل هذا المثالان المذكوران مع انه
لا يتصور فيهما نفي اقتضا النهي عن الضد لان ذلك فرع امكان

النهي عنه قلت واما المثال الاول فصحته ممنوعة اذ من اكل اشياء
ما هو حرام والحكيم لا يامر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي
اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثالث فالمامور هو احدهما
لا بعينه لا كل واحد منهما فيصدق ح ما ينافيه في الوجود
دونهما وانما خص البحث في الامر الايجابي مع ان الخلاف واقع
في الندب ايضا اما لان الخلاف في الندبي اضعف منه في
الايجابي ولهذا البعض من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل
بالاقتضاء في الندب واما لان حكمه كحكمه فيعلم بالمقايسة و
المراد بالضد الخاص ههنا ما يتضمن فعله ترك المامور به من
الاشياء الوجودية المخصوصة او ما في حكمه اعني مفهوم
احدها لا بعينه فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود
بخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك الى غير ذلك ولا احدها
مط من غير ملاحظة خصوصية واحد منها والاقتضاء
اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلث والاقتضاء
المعنوي ان يكون ثم الاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن
اللفظ دالا عليه **قوله** وهو راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي
لا يوجد الا في ضمنه بل هو عينه لان الكلي متحد مع الافراد
في الوجود **قوله** وقد يطلق ويراد به الترك او الكف على اختلاف

الرابع

الرابعين **قوله** بل هو اليه اقرب اي بل النزاع في انه عينه في الضد
العام اقرب منه الى الضد الخاص لان توهم العينية انما نشا
من اللزوم وعدم الانفكاك وهو متحقق في العام فقط دون
الخاص وانت خبير بان جعل العينية وعدمها محل النزاع غير
مناسب للمقام ولا يترتب عليه فائدة يعتد بها اذ النهي عن
الترك متحقق عند الفريقين وهذا يكفي في استنباط الاحكام
قوله ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده قال
جماعة من المحققين ليس مرادهم ان الامر نفس النهي لانه خلاف الفهم
ولا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حصلا
بجعل واحد لا بجعلين وح فهذا المذهب والمذهب
بالاستلزام واحد اذ القائل بالاستلزام لا يقول بان النهي
حصل بجعل على حدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن
الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي وانت خبير بان دليلهم
الاتي ينافي هذا التوجيه ظاهرا ثم المراد بضده اعم من
العام والخاص كما يشعر به دليلهم حيث قالوا يتحقق الحركة
المامور بها والنهي عن السكون والظاهر ان السكون ضد مخصوص
لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص
الى المفصل **قوله** واخرون الى انه يستلزمه لهم على الاستلزام

وجهان سيذكرهما المصنف وكلاهما يمكن على ثبوت الاستلزام
لفظا الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على الضد
الخاص **قوله** وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته
الاولى ان المطلق والمصرح بصيغة الفاعل يعني انهم على قسمين
قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم
صرحوا بثبوته لفظا [illegible] **قوله** فلان مفاد الامر
لغة وعرفا الوجوب قال في الحاشية اى عرفا عاما اذ هو المتبادر
عند الاطلاق فلا ينافي ما سبق من عدم دلالته على ذلك
ثم عرفا لا ثمة ثم **قوله** ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر
لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن
المنهي عنه لا يتوقى ان اراد بالخاص الخاص المقابل للعام بالمعنيين
فما ذكره حق الا ان الدليل اخص من المدعى الدعوى لعدم
استفادة ما نفيا الدلالة على العام بالمعنى الاول منه وان
اراد به المعنى الشامل له ولما هو في حكمه اعني العام بهذا المعنى
فالدلالة الالتزامية متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة
الامر علم الامر بان المامور متلبس باحد الاضداد دون المامور
به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم لتصور
ضد ما فقط لانا نقول دون المامور به مع تجاوز الامر عن تلبس

بعض

بالفعل به والمطلوب ايجاده في الاستقبال كايجاده في الحال فلا
يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم فلا نسلم ان شرط الصحة
ما ذكرت بل هو علم الامر بترك المامور به فاللازم هو
النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المصنف ولو سلم
فاللازم تصور ضد ما كما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا
بد من لزوم طلب الكف عنه وهو ممنوع **قوله** وعدم دليل
صالح عليه سواء فيه نظر لان عدم وجدان الدليل
على الشيء ليس دليلا على عدمه اللهم الا ان ينضم اليه
اصالة البراءة **قوله** فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة
على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع
للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر
دل على المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه
فيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل
في داخل حقيقة الوجوب على ان يكون التعريف المذكور
حدا له وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك خارج لازم
له في الوجود سلمنا لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن
الضد الخاص انتهى اذ لو جاز فعله لم يكن الترك منهيا عنه
لاشتماله عليه وعبارة اخرى النهي عن الماهية نهي

من جزئياتها والنهي عن جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل
عليها وقد يجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات بالعرض لا
يستلزم النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل
قوله بيان الملازمة بينهما بالشكل الاول والصغرى
مطوية اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران وكل
متغايرين اما مثلان او ضدان او خلافان فالامر والنهي
على هذا التقدير كذلك ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة
في الشرطية فيلزم منه بطلان مقدمتها وهو المط
قوله الى تعقل امر زايد اي زايد على ذات الموصوف
الحاصل انه لا يعتبر في اتصاف الذات بها اضافته الى
غيرها فيندرج فيها لوازم الماهية وذاتياتها قوله كالحدوث
والتحيز فان اتصافه بالحدوث باعتبار اضافته الى العدم
وبالتحيز باعتبار اضافته الى الحيز قوله بالنظر الى ذاتيهما
اي بلا واسطة في العروض لا بلا واسطة في الاثبات و
احترز عن المتقابلين بالعرض قوله فان تنافيا كذلك فضدان
ليس المراد بالتضاد ههنا المعنى الاصطلاحي وهو التقابل
بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد به
التقابل مط فيندرج فيه جميع اقسام المتقابلين اعني الضدين

مط

مط والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب وقد صرح
به جماعة منهم الفاضل التستري قوله والا فخلافان اي وان لم
يتنافيا لذاتيهما فخلافان وصدقهما اما بانتفاء جزء او بانتفاء
الجزئين قوله لم يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان ذلك
معتبر في مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع
الاثنينية اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها لانها
مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا
كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا
اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية قوله ضرورة انه
يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو
ضدها فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن ضدها
وانه ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثاني باعتبار
المتعلق فليست الحركة محلا له واجتماع الضدين على هذا
الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل بالقبح بالذات والحسن
باعتبار الغلام في قولنا رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل
المحل هو الامر لاتصافه بالامر والنهي حقيقة او المكلف
لاتصافه بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكان له
وجه قوله وهو الامر بضده كانه قال تحرك واسكن قوله

اما لانهما نقيضان فيكون تكليفا بالجمع بينهما فى ان واحد

اذ لو اختلف الزمان لا تنفى الجمع والمفروض خلافه **قوله**

واما لانه تكليف بغير الممكن وان لم يكونا نقيضين فصح

التقابل بين الوجهين **قوله** وانه قبيح اى كل واحد من التكليف

بالنقيضين والتكليف بغير الممكن قبيح بالضرورة **قوله** على ما هو

حاصل المعنى اى حاصل معنى قولهم الامر بالشئ نهى عن ضده

عبارة عن طلب ترك ضده **قوله** الذى هو نفس الفعل

المامور به صفة لضد ضده وذلك بان يقول المصنف فى

قولنا تحرك طلب الفعل ضد السكون اعنى الحركة **قوله**

فالنزاع لفظى قال القطب المحققين فى كون النزاع لفظيا نظر

لان حاصل الاستدلال ان تحرك عين لا تسكن لان فعل

الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين

طلب الاخر اقول هذا كانه الشق الاول فلا يحسن لجرانه فى

هذا المقام **قوله** رجوعه الى تسميته فعل المامور به وجه صحتها

فى الجملة ان فعل المامور به سبب الترك ضده او مقارنا

له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على السبب واحد

المتجاورين على الاخر ثم اطلق عليه لفظ النهى لمناسبة

بينهما فى الجملة وان لم يكن المقصود من الترك ههنا هو الحقيقة

ولم يثبت

قوله ولم يثبت اى كل واحد من التهمتين ان اراد انه لم

يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم يثبت اصلا فهو

ممنوع كما نرى **قوله** كالاحجية الاحجية بضم الهمزة وسكون

الحاء المهملة وكسر الجيم لعبة واغلوطة يتعاطاها الناس

بينهم **قوله** نحو انت وابن اخت خالتك هاتان عبارتان

عن ذات المخاطب بشرط ان لا يكون لاخ ولا لخالته اخت

قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخلاف فيه منع للملازمة

وهو يؤول الى منع بطلان التالى فى اصل الشرطية فلا وجه

لتخطئة من قال هذا منع لنفى التالى **قوله** وقد يكونان معا

ضدين لامر واحد وما نحن فيه من هذا القبيل فان

الامر بالشئ والنهى عن ضده ضدان للامر بضده **قوله**

حجة القائلين بالاستلزام المراد بالاستلزام مطلق

الدلالة التبعية فيتناول الدلالة التضمنية والالتزامية

كليهما **قوله** واعتذر بعضهم لما كان لكل واحد من التضمن

والالتزام معنى مقابل للاخر واطلق الالتزام هنا على التضمن

وجهه بان دلالة اللفظ على الجزء وان كان تضمنا باعتبار

كون الجزء فى ضمن الكل التزام باعتبار ان حصول الكل

مستلزم لحصول الجزء **قوله** وهو كما ترى الكاف فى كما ترى

ليس للتشبيه بل للتقييد والمراد ان استلزام الكل للجزء امر
جلي لا خفاء فيه وفي اعرابه وجوه اقربها انه في موضع المصدر
اي ظهر ظهورا كما ترى قوله فليس من محل النزاع في شيء لان
النزاع انما هو في الاضداد الوجودية لا في الضد العام بمعنى
الترك قوله وانت اذا احطت خبرا بما حكينا في محل النزاع
حيث قال وعندي في هذا نظر قوله لا على اصل الاقتضاء
اذ اصل اقتضاء الامر المنع من الترك امر مكشوف بين الفريقين
لا نزاع فيه على ما زعمه والنزاع انما هو في ان ذلك الاقتضاء
هل هو بطريق العينية او الاستلزام فالاستدلال على
احدهما ليس خارجا عن محل النزاع قوله وما ذكره في الجواب
انما يتم على التقدير الثاني اي على كون الاحتجاج لاثبات
اصل الاقتضاء لا على تقدير الاول وهو كون الاحتجاج
لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام قوله فالتحقيق
ان يردد اي فالتحقيق ان يردد في الشق الاول المذكور
في الجواب بين الاحتمالين المذكورين في وجه النظر بان
يق ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب
الترك فان كان المقصود اثبات كون الاقتضاء على سبيل
الاستلزام فهو حق وان كان المقصود اثبات اصل الاقتضاء

فليس

فليس من محل النزاع في شيء وان ارادوا الاضداد الوجودية فلي
الحق ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتمشى عند
القائلين بالعينية قوله والوجه الثاني ان امر الايجاب طلب
فعل يذم على تركه اتفاقا فلا بد ان يثبت ان الامر بحسب مفهومه
يستلزم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من خارج
وح ان اراد ان الذم على الترك جزء من حقيقة الايجاب منعنا
ذلك لان الامر على ما فسره بعض المحققين هو الاقتضاء
الجازم يعني الطلب المانع من الترك والذم عليه ليس جزءا
منه ولو سلم فانما يجب تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب
بالكنه حين الامر وهو مم نعم لا بد من حصوله وحصوله لا
يستلزم تصوره فلا يتصور المنهي عنه لتوقفه على تصور
المنهي عنه لا يق اشتماله على المنع من الترك كاف في اثبات
المط لانا نقول هذا الوجه يعود ح الى الوجه الاول وقد
عرفت جوابه وان اراد ان الذم خارج عنه لازم له لزوما
عقليا منعنا ذلك لان الذم خارج عن التفسير المذكور غير
مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا انكره بعضهم
في الايجاب لا يق الكلام في الامر الشرعي وانه يستلزم
الذم عقلا لانا نقول استلزامه شرعا اتفقتم على انا لا

ثم ان الكلام فى الامر الشرعى بل فى مفهوم الامر من حيث هو

قوله لانه المقدور ولا الترك لان الترك ثابت قبل القدرة

الحادثة فلا يتعلق به التكليف لانتفاء شرطه **قوله** وما هو

ههنا الخ اى ليس الفعل فى امر الايجاب الا الكف عن فعل

المامور به او فعل ضده والطلاق الترك عليهما اما من باب

اطلاق المسبب على السبب او من باب اطلاق احد المتجاورين

على الاخر **قوله** والذم بايهما كان اى الذم بايهما كان من الكف

او فعل الضد يستلزم النهى عنه **قوله** اذ لا ذم بما لم ينه

عنه **قوله** لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه وهذا

نفى المنهى عنه ما يذم فاعله **قوله** بل يذم على انه لم يفعل

فلا يتحقق النهى عن الفعل بل عن الترك ولا نزاع فيه لانا نقول

عدم الفعل غير مقدور لانه ازلى فلا يتعلق به الذم لانا

نقول العدم المطلق غير مقدور واما العدم المضاف الى

الفعل فهو مقدور لا بمعنى ان يفعله المكلف بل بمعنى ان

يستمر ويترك استمراره بان يوجد الفعل وهذا القدر

من تعلق القدرة به كاف فى تعلق الذم به ومما يؤيد ذلك

ان هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا

لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة فى الوجود لا غير

وذلك

وجوب لا قدرة **قوله** بل هو متعلق بالكف فالامر بالشئ يستلزم وذلك

النهى عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهى جزء من معنى

الايجاب عند القائلين بان النهى لا يتعلق بالترك كما ان النهى عن

الترك جزء منها عند القائلين بان النهى يتعلق بالترك فان

قلت النهى لطلب الكف فالنهى عن الكف لطلب الكف عن الكف

عن المامور به فيلزم ان يتصور كل امر الكف عن الكف و

هذا باطل لانه قد لا يخطر بباله ذلك قلت هذا اخذ عن

المستدل باعترافه ولا يضر فى الجواب **قوله** بعض اهل العصر

وهو مولينا ميرزاجان ذكر ذلك فى حاشيته على المختصر

وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر **قوله**

حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى لما استدل

القائل بالاستلزام بالدليل المذكور وغيره واورد عليه

الثانى بان الامر لا يحصل فى ذهنه حين الامر مفهوم لفظ

الضد ولا مفهوم الكف فكيف يتصور النهى عنه اراد

هذا المعاصر تحرير مطلب المثبت على وجه لا يرد عليه

ذلك وتوضيحه على ما ذكره فى موضع اخر ان الخطاب على

قسمين اصلى وتبعى والاول اذا وقع لا بد من تصوره و

تصور متعلقه كالمامور به والمنهى عنه بالاصالة والثانى

لا يجب فيه ذلك بل يجب تصور ملزومه ومتضمنه ومثله ما
ذكر في بحث المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا
للمتكلم ولم يكن له شعور به ويسمى ذلك دلالة اشارة وقد مثل
بقوله تعم وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في
عامين فلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه
ليس مقصودا في الايتين ولا شك ان هذا الحكم المستنبط
بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب لم يتصوره نعلم ان
ما لزم من الخطاب الصريح وان لم يتصوره المخاطب الحاكم له كان
حكما نعم لم يكن حكما صريحا فتقول مراد من قال بالاستلزام لم يرد
ان اللفظ دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان
المخاطب تصوره وتصور متعلقه وحكم عليه حين الامر
بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام
وان حكم الاصل مصحح له وهذا نظير مقدمة الواجب على ما
ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا
بها كونه مشعورا بها للامر حين الامر وانما يلزم من كون الشيء
مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة لا مطلقا فمن
قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده لان مقدمة
الواجب ليست بواجبة بنى ذلك على وجوب تصور الخطاب
وما يتعلق

وما يتعلق به في حال الخاطب وهو انما يجب في الخطاب الصريح
دون التبعي فهو ان نازع في تسميته مثل هذا الحكم المستنبط
من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعا معتدا به ومع ذلك
فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في
لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة
على ما علمت وان خصوا الكلام بالصريح بمعنى ان الامر
بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح
عن الضد فالنزاع لفظي قوله واما الاكثرون فكلامهم
صريح الخ يعني كلامهم صريح في ان لفظ الامر دال على النهي
عن الضد التزاما فالحكم بان مرادهم ان النهي مستفاد من
العقل دون الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر منشا
لحكم العقل بذلك اللزوم واصلا له بحيث لولاه لم يكن
العقل حاكما بذلك وصف الامر بالدلالة عليه مجازا
قوله تعسف بحت بل فرية بينة التعسف العدول عن
الطريق الحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف والخالص
من كل شيء والفرية الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد
ووجه الاضراب ان الثاني اقبح من الاول لان الاول قد يكون
صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف الفرية بقوله

بينة زيادة مبالغة فى لومه **قوله** على انتفاء الدلالة لفظا
اى على ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص بالمعنيين
لفظا **قوله** الا بترك ضده او ضده الخاص بالمعنيين المذكورين
قوله وجوابه يعلم مما سبق انفا فى مسئلة مقدمة الواجب
بل يختص بالسبب وترك الضد ليس سببا للمامور به كما عرفت
ولم يجب عن هذه الشبهة بالجواب المشهور وهو انه لو كان مستلزما
للنهى عن اضداده لكان جميع المباحات المضادة له بل ما عدا
تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة لانهم لم يرتضوه
وقيل التحقيق فى الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة
وموقوفا عليه للواجب وانما يلزمه فى الوجود بلا توقف من
الطرفين ويمكن دفعه بان حصول الفعل يتوقف على علته
التامة التى هى عبارة عن حصول جميع الشرايط وعدم جميع
الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف
حصوله على تركه لان الموقوف على المجموع المجموع متوقف
على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك
ضده فهو مقدمته وموقوف عليه **قوله** منعنا الاخيرة وهى
قوله لان مستلزم المحرم محرم **قوله** فان العقل يستبعد تحريم
المعلول من دون تحريم علته وهو وان كان جائزا لانه مقدور

بمحض

بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلا واذا انضمت العلة مع المعلول
فى التحريم يرتفع ذلك الاستبعاد **قوله** وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة يعنى وكذا اذا كان اللازم والملزوم معلولين
لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما لتحريم الاخر والا
لارتفع التحريم بالكلية هكذا تقريره ان التحريم اذا انتفى عن
احد المعلولين انتفى عن علته ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول
الاخر وانه بط لما مر من ان تحريم اللازم يقتضى تحريم الملزوم
اذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتفاء
التحريم فى احد المعلولين يقتضى انتفائه فى علته فان تحريم
المعلول مستلزم لتحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا
يقتضى انتفاء اللازم وايضا تحريم المعلول لكونه غير مقدور
بدون تحريم علته مستبعد كما مر واما تحريم العلة لكونها
مقدورة لا يقتضى تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على
المنصف فاذن انتفائه فى المعلول لا يقتضى انتفائه فى
العلة سلمنا لكن لا نسلم اختصاصه بالمعلول الاخر حتى يلزم
خلاف الفرض بل يتحقق فى علته من حيث هى علة له ايضا
حتى فيلزم اجتماع النقيضين اعنى ثبوت التحريم وعدم ثبوته
للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان الثبوت وعدمه

من جهة واحدة وليس كذلك لان العلة حرام من حيث هي علة
للمعلول المحرم وغير حرام من حيث هي علة لغير المحرم فلا يلزم
اجتماع النقيضين لتغاير الجهة **قوله** وتصادق ما يتخيل الخ
اشارة الى ما يمكن ان يستدل به على كون تحريم احد المتلازمين
مع انتفاء العلية والاشتراك فيما يقتضي التحريم الاخر او لم
دفعه بالنقض التفصيلي اولا والاجمالي ثانيا وكله ظاهر
قوله على ان ذلك اي على ان تضاد الاحكام لو اثر في منع
اجتماع حكمين متنافيين في المتلازمين لثبت قول الكعبي **قوله**
في ضمن فعل كترك القتل والشرب فانه يتحقق في ضمن سكون
الاعضاء والمباق الفم **قوله** وبشاعة هذا القول الشناعة
بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر بشع بالكسر **قوله**
فيكون واجبة تخييرا ان اراد المجيب ان الواجب هو الكلي
والمخيرية الجاري في الترك وهو المباح كل واحد من افراده
فلا يلزم كون المباح واجبا غاية ما في الباب ان الواجب
يتحقق في ضمنه فذلك ظاهر البطلان لان الكلي اذا وجب وجب
كل واحد من افراده اذ بتحصيله يحصل الواجب بل تحصيله
عين تحصيل الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود
وان اراد ان المباح ليس واجبا عينا لتحقق الواجب يعني
ترك

ترك الحرام باشياء اخر غاية ما في الباب ان يكون واجبا
تخييرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه
يقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عينا فقط قال البدخشي
في شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح لما لم يكن واجبا
عينا لتحقق ترك الحرام باشياء اخر وكانت تلك الاشياء
غير محصورة لم يكن واجبا مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون
بين اشياء محصورة والجواب ان تعينها شخصا غير لازم
بل هو خلاف الاجماع فان خصال الكفارة ليست كذلك في
تعينها نوعا حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب
او مكروه او مباح **قوله** والتحقيق في رده الخ ولتوضيحه نقول
اولا وجود الفعل يتوقف على علته التامة ومن جملتها
حصول جميع شرائطه كتصوره والشوق اليه وارادته ورفع
جميع موانعه وعدمه اما لعدم الشرائط او لوجود الموانع
لان انتفاء كل واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة
للعدم كما بين في محله واذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام
لما كان متوقفا على حصول الشرائط المذكورة وعلى رفع
الموانع اعني المباح واخواته كان تركه اما لرفع الشرائط
وهو الصارف عنه واما لوجود الموانع وايهما سبق كان

الترك مستندا اليه ولا يحتاج الى الآخر فان وجد ذلك
الآخر كان مقدما للترك من غير استناده اليه فح لا ريب في
ان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الى شيء
من الافعال وانما هي من لوازم الترك ان قلنا بعدم بقاء
الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وباحتياج الباقي الى المؤثر لان التارك ح لا يخلو عن اشتغال
بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه ولا يتوقف عليه فيفعل
لا من حيث انه مقدمة له بل هو ملحوظ بذاته فان كان
مباحا فمباح وان كان مكروها فمكروه الى غير ذلك وان
قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف ح من كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف واما مع
انتفاء الصارف فتوقف الترك والامتثال به على فعل
من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك الا معه فمن يقول
بوجوب مقدمة الواجب مط سببا كان او لا يلتزم وجوبه
من باب المقدمة في هذا الفرض ولا ينكرون ذلك بل يصرحون
به كما يشهد له كتب الفروع وقد مثل له بان احدا اذا كان
مع امراة جميلة في بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل
بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بالضد

واجب عليه في تلك الصورة وصرح بعضهم بان الفعل
الآخر لو كان حراما وجب مراعاة اقل القبيحين واعلم ان كلام
الكعبي ان اراد ما ذكرناه من التفصيل فلا خلاف له معهم
وان اراد ان المباح دائما مقدمة لترك الحرام فدليله لا
يدل عليه **قوله** ومن لا يقول به الخ اي من لا يقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مط فوقعه من هذا الفرض وغيره
لان استدلال الكعبي مبني على وجوب المقدمة ومن
انكر وجوبها لا حاجة له الى هذا التوجيه ثم انت خبير بان
مط لا يبقى موقعه لان من قال بوجوب السبب فقط يلزمه
ان يقول بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل فيه كما
عرفت مما يتوقف عليه الترك الواجب وهو سبب له فلنا مل
قوله وذلك مستمر الخ اي وجود الصارف وعدم الداعي
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك
مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه
لتحقق الترك بسبب تحقق علته وعدم الانفكاك ح انما
هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما على تقدير البقاء
فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف فلا يتحقق المقارنة
ايضا **قوله** فلا يتصور صدورها الخ لما علم من سند المنع

ان علة الترك عدم الداعي يعني عدم علة الفعل علم انه لا يتصور
صدور الاضداد الخاصة مع انتفا علة الترك الا على سبيل
الالجا اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فصدور
ضد ح انما هو من باب الالجا ففعل الضد ح وان كان علة
للترك الا ان الترك ح ليس بحرام حتى يلزم من تحريمه تحريم علته
اذ لا تكليف مع الالجا والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن
ان يتوهم من ان فعل الضد وان لم يكن علة للترك عند وجود
الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم الترك ح يستدعي
تحريم فعل الضد وهو مراد المستدل وانت خبير بان هذا
التفريع انما يتم لو لم يكن لرفع الضد مدخل في تحقق المامور به
واما على تقدير المدخلية كما مر فلا اذ عند انتفا الصارف لم
يتحقق علته التامة فلا يكون فعل الضد على سبيل الالجا
قوله بتقدير ان يراد اشتراكهما اي ترك المامور به وفعل الضد
قوله لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة
لفعل الضد لان الصارف يعني عدم الداعي الى المامور به
انما يكون علة لفعل ضد لو كان الداعي اليه علة لترك
الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد هي عدم علة وجوده
قوله نعم ليس من تتمة الجواب بل هو تصديق لما يمكن ان يوتى في

هذا المقام من ان الصارف اذا كان علة للترك كان حراما وهو
مما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب
بانه يجوز اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب مقدمته
اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي
وهو بط قوله من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اما
ارادة الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه واما الصارف
عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد على
سبيل الاختيار ممتنع وفيه بحث لان الصارف عن المامور
به اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفائه يعني
وجود الداعي الى المامور به مما يتوقف عليه ترك الضد
ضرورة ان توقف الوجود على الوجود يستلزم توقف
العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وفي
انتفائه اعني وجود الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور
به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السوا
فاذن الداعي لفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور
به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف عن فعله
لا يخ من اشكال فليتامل قوله فاذا كان واجبا كان الضمير
المفرد يعود الى الضد والتثنية الى الصارف وارادة الضد

قوله سابقا بعنى باب مقدمة الواجب قوله عدم وجوب غير السبب المراد بالسبب السبب التام كما مر ثم انه الاشارة فلا يرد ان الامر ادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لان جزء السبب سبب ناقص قوله فلا حكم فيهما اى فلا يتصفان بالوجوب بواسطة كونها مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد مستلزم لايجاب علته كما اعترف به المص وارادة الضد من اجزائها فهى واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون ايجاب اجزائه قوله كما قد عرفت من ان النهى عن الشئ يستلزم النهى عن علته قوله ويكون النهى متعلقا بتلك العلة ومعلولها يعنى ان النهى متعلق بالصارف عن المامور به وبمعلوله وهو تركه لا بضد المصاحب للمعلول ووجه المصاحبة قدمر سابقا وهو ان علة الترك اعنى الصارف وعدم الداعى مستمر مع فعل الاضداد قوله فلو دام الخصم منه شئ لان الخصم بعد ما سمع فى اثناء البحث منع وجود الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذى يرد عليه ذلك المنع بعينه واى فائدة له فى ذلك قوله وان كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع لان المضيق

لا يجرى

لا يجرى فيه هذا الدليل اذ ايجاب الضدين على التضييق دليل على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما محال فالصارف عن احدهما لا يتصف بالتحريم قط وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الآخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شئ واحد قوله ولا ريب فى بطلانه بطلانه ثم اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح به بعضهم فى دفع شبهة الكعبى قوله على ان الذى يقتضيه التدبر منع للملازمة فى قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به مستندا بان ما لا يتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكان ايجابه ممكنا والمانع فى الصارف موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعنى الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى وعدم وجوبه لا ينافى صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما فى مثال الحج قوله على حد غيره من الواجبات يعنى بغيره من الواجبات الواجبات بالاصالة فانها لا تسقط الا بفعلها قوله فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعنى مطلقا لا لتسلو بدل اذا قوله بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة فى المسجد قوله سقط ذلك الوجوب اى

وجوب كراهة الضد قوله لفوات الغرض منه اى لفوات التوصل
الذى هو غرض من وجوب كراهة الضد وباعث له قوله
ومن هنا اى مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل
وليس على حد غيرها من الواجبات قوله بعدم دلالة الامر على
النهى اى بعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر عن شئ
خارج عنه على نهى ضده لما سيجيء من ان الامر مع ارادة المامور
به يقتضى النهى دون الامر وحده قوله اذ كون وجوبه للتوصل
يقتضى اختصاصه بحال امكانه الضمير الاول يعود الى الكون
وكذا الثانى واما الثالث فيعود الى التوصل قوله لا يمكن
التوصل الخ لان امكان التوصل بالشئ فرع امكان ثبوته
فى نفسه والمقدمة اعنى ترك الضد ممتنعة عند وجود الصارف
عن المامور به وعدم الداعى اليه فلا معنى لوجوبها ح ولما
كان لقائل ان يقول يجوز اجتماع الترك معهما لانه لا ينافيهما
فيمكن التوصل ح اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستمران مع
فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما ضد اعنى الترك فلا
يكون الترك حين وجود الصارف مما يمكن التوصل به الى
المامور به وفيه نظر لان الترك ح ممتنع بالغير ممكن بالذات
ويكفى هذا القدر فى تعلق الامر به ويمكن التوصل لامكان ازالة

المانع قوله وايضا عطف على قوله ومن هنا يتجه وهو وجه آخر
لعدم دلالة الامر وحده على النهى تقريره ان الدليل على وجوب
المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف على
تلك المقدمة فاللازم ح عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة
فلا يتم ان يستند اقتضاء وجوبها الى الامر وحده بل لا بد من ان
يستند اليه والى ارادة الفعل جميعا ولك ان تجعل قوله
فلا يتم الاستناد متفرعا على كل واحد من الوجهين قوله
من حيث كونه مقدمة له تقييد لعدم وجوب ترك الضد
فى حال عدم ارادة الفعل وانما قيدها لجواز ان يكون ترك
الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما فى
نفسه قوله باتمام النظر يتم النظر فى الامر اذا زاد وبالغ قوله
الخ بين اصحابنا انما قال ذلك لان بعض اصحابنا ذهب
الى ما ذهب اليه الاشاعرة قوله او الاشياء سواء كانت
متباينة فى الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق
والاطعام والصوم فى الكفارة وكالاعتاق وحده بالنسبة
الى افراده قوله على وجه التخيير كقوله تعالى فى كفارة اليمين
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة امر بتلك الاشياء على وجه

ثم يجوز ان ترك كل واحد منهما مع الاتيان بالاخر وبتفويض
الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر
اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء
المتعينة من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا
يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه وايها فعلنا تحقق
الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت
الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق
على كل واحد من تلك المعينات اعني مفهوم واحد لا بعينه
ولا خفاء انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه وايها
تحقق تحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم
جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى
وانت خبير بان بينهما اختلافا في الجملة لان الوجوب متعلق
بالخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبا
لمفهوم الكلي عند الفريق الثاني ولعل الاحكام يختلف
بذلك قوله ثم هنا مذهب الواجب على هذا المذهب
معين عند الله تعالى غير معين عند المكلفين يختلف بالنسبة
الى المكلفين لاختلاف اختياراتهم فما اختاره فهو واجب
عليه في علمه تعالى واعلم ان هنا مذهبا اخر وهو ان الواجب

دم

واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة الى المكلفين
والمكلف ان اختاره فهو المط وان اختار غيره كان ذلك
الغير مسقطا له قوله الامر بالفعل في وقت الخ الفعل بالنسبة
الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى
مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زائدا عليه
كقضاء الركعة بعد البلوغ مثلا وهذا لا يتعلق به الامر الا
باعتبار حمله على ارادة القضاء وهو في حكم الاداء شرعا و
اما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع والمص لم يذكر الاولين
لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني قليل الجدوى
لندرته ومنهم من سماهما مضيقين وفسر المضيق بانه ما لا
يفضل وقته عنه وهو شامل لهما جميعا قوله ويعبر عنه
بالواجب الموسع اما لتوسعة وقته او لتكثر افراده قوله
لظنهم انه يؤدي لا يخفى سخافة هذا الوجه وضعفه قوله
وهو الظ من كلام المفيد وعليه بعض الشافعية وقد
اعتقدوا ان الشارع اوجب الفعل في اول الوقت وجوز
تاخيره الى اخره استدراكا للفائت قوله تبين ان ما اتى
به كان واجبا اورد عليه ان الوجوب لما كان مختصا
بالجزء الاخر لم يكن المقدم واجبا واجيب تارة بان الوجوب

في تلك الصورة انما هو في الوقت الذي تلحق بالفعل فيه وبقيا
على صفة التكليف كاشف عنه وهذا الجواب لا يناسب المقام
لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلقا واخرى بان
ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاخير
ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجوابين ان النية معتبرة
في الصلوة مثلا وهي على هذا التفصيل غير مقدورة وعلى
الجواب الثاني ان كون الصلوة واجبة وصفه يقع عليه الصلوة
ولا يؤثر في هذا الوصف ما ياتي بعده اذ من شان المؤثر في
وصفه الاشتغال ان يكون مقارنا لها ولا متاخرا عنها قوله
كان نفلا قيل مقصوده انه كان نفلا مسقطا للفرض و
اورد عليه انه ان خرج في اخر الوقت عن صفات التكليف
لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب
عنه بانه لم يرد انه تحقق هنا الوجوب وسقط به بل اراد
انه لم يتحقق في شانه الوجوب وبعد ذلك يرد عليه امران
احدهما انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون اثما مع ظن الموت
قبل الاخر والثاني انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة
مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما مع الصلوة
في اول الوقت قوله وانما هما البعض العامة ذهب بعض الحنفية

الى الاول

الى الاول والكرخي الى الثاني كما قوله كان واجبا بالاصالة
من غير فرق قوله واجبا رد على المذهب الثاني حيث قال في الاول
نفلا وقوله بالاصالة رد على المذهب الاول حيث في الاخير
قضاء تابع للاول وقوله من غير فرق رد على المذهب الثالث
وهو ظ قوله يكون راجعا الى الواجب المخير لان الواجب على
هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء
الوقت قوله وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال انما فسر
البدل بالعزم لعدم وجوب بدل غيره بالاتفاق وانما
اقحم لفظ الاداء للتنبيه على ان من اعتبر بدلية العزم جعله
بدلا عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه
ما اورده صاحب المنهاج من ان كون العزم بدلا عن الفعل
يقتضي سقوطه راسا كما في الكفارات والطهارات
ومن انه يلزم تعدد الفعل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل
وهو الفعل وانه باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل
فاذا قام واحد لم يكن الباقي بدلا لاستواء وجوده وعدمه
ووجه عدم الورود ان العزم بدل عن ايقاع الفعل غاية
ما لزم سقوط الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق
لا سقوط الفعل نفسه والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء

وكل واحد من البدل والمبدل متعدد وكل بدل يتادى به

مبدله قوله اذا تأخر عن اول الوقت ووسطه انما خصهما

بالذكر لان اجزاء الوقت تتعدد ما يقع الفعل فيه لا يجب كل بدل

فيه اجماعا بل بتعين الفعل ح قوله قال السيد المرتضى نعم

لم يذكر السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا

وقيل هذا يشعر بكونه غير معروف في عصره قوله دعوى ان

احديهما تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب والاخرى

عدم وجوب العزم قوله مستفاد من الامر بشمل وجوب الصلوة

فانه مستفاد من الامر من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق

الليل ومن الروايات قوله تحكما اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل

عليه وفيه نظر لان مجرد عدم دلالة على التخصيص لا يلزم

ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم

انتفاء الكل فتفريع الحكم وجعله نتيجة لما قبله لا يخلو عن

شيء اللهم الا ان يقال ان مقصوده ان التخصيص تحكم الا ان

يكون هناك دليل من خارج بقرينة ما سياتي قوله

وايضا لو كان الوجوب مختصا هذا الدليل مثل الاول عام لابطال

المذاهب الثلثة قوله فلا يصح كالو صلاها قبل الزوال لعله

اصح مطلقا كيف والخصم يقول بصحته نفلا وقياسه على

ماقبل الزوال فاسد لان الخصم يقول قد جوز الشارع تقديمه

الى الزوال كما جوز تقديم الزكوة الى وقت معين وتقديم غسل

الجمعة الى يوم الخميس عند كم اللهم الا ان يدعى الضرورة او

الاجماع او نفي جواز ذلك في بعض الصور لما يقتضيه لا يقتضي

جوازه مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضرورة

في محل النزاع واما في الثاني فلان الخصم يخالف فلا يسلم

الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة واما في الثالث فلانه

دفع للسند قوله فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا اي

فيكون المصلي بتاخيره عمدا للواجب الذي هو الصلوة مثلا

عن وقته عاصيا وانما لم يذكر قيدا لعمد لاشعار التاخير به

وللعلم بان الناسي لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر

لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير يمنع الاجماع على عدم

العصيان وان لم يسلمه يمنع كون القضاء مستلزما للعصيان

فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذي لم يتحقق معه العصيان

اعني التاخير الى وقت الظهر على التاخير الذي لم يتحقق معه

العصيان اعني التاخير الى ان يخرج وقتها ويدخل الوقت

المختص بالعصر فاسد قوله وهما خلاف الاجماع اي عدم الصحة

قبل اخر الوقت والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف الاجماع

قوله ولنا على الثانية ان الامر ورد الخ قال المص في الحاشية
عدلنا عن الاستدلال المش على نفي بدلية العزم وهو انه
ان ساوى الفعل في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به
والا لم يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط كما وجب في الاول
لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل منه وهو
الفعل وان لم يجب فهو المط ووجه العدول ان التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من ان القائلين ببدلية العزم لم
يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه
هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع العزم
فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتاتي
منه مبدله انتهى اقول بقوله الا في الجزء الاخير يندفع
الاستدلال الاول لان وجوب بدلية العزم لسقط الفعل
فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايضا لان الفعل فيه متعين
ولا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف قوله والجواب عن الاول
ان الانفصال الخ حاصله ان الواجب الموسع له في اجزاء
الوقت بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو
العزم بخلاف المندوب فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال
والافتراق بينهما وهذا الجواب في الحقيقة منع لقوله وحيث

يجب

يجب فليس هو غير العزم قوله وعن الثالث بانا نقطع الظ ان هذا
معارضة وفي قوله نقطع اشارة الى ان هذه المقدمة
اجماعية قطعية او ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه
لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لها لكونها احد الامرين لجاز
الاتيان بالعزم دون الصلوة كما في خصال الكفارة حتى
يتوجه انه ان اريد فاعل الصلوة فاعلها في اخر الوقت
فالملازمة ممنوعة لان الفعل متعين فيه ولا بدل لها
وان اريد بفاعلها فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان اللازم
ثم لجواز الاتيان بالعزم دون الصلوة ح ويمكن ان يكون
معنى قوله ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
اي لا ثم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال
لخصوصية الصلوة قوله على تقدير تسليمه اشارة الى منع
حصول الامتثال بترك العزم اي القصد على الفعل في ثاني الحال
لانه عين محل النزاع قوله على فعل كل واجب مضيقا كان
او موسعا وفي هذا التعميم زيادة مبالغة في الامتثال ثم ليس لاجل
التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله في ترك عزم غير
الموسع ايضا قوله مستذكرا له بخصوصه كحكم خاص مثل
وجوب الصوم وانما اعتبر الالتفات والتذكر في تحقق وجوب

العزم لان الفاعل غير مكلف به قوله حكم من احكام الايمان
يثبت مع ثبوت الايمان لم يرد ان العزم بالواجبات اعني اراده
الاتيان بها من لوازم الايمان غير منفك عنه تحقيقا للتصديق
والاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا
وانه باطل قطعا وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق
بوجوبه وبطلانه لا يخفى على ذي مسكة بل اراد انه من توابعه
وروادفه يعني اذا امن الرجل وجب عليه العزم على الواجبات
في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور ثم
نعلم ان قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع الظاهر موضع الضمير
لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب قلب المقصود قوله على
الوجه الذي ذكر من الاجمال والتفصيل قوله وله وجه اي
للتوقف في وجوبه وجه اذ لا دليل على وجوب ارادة الاتيان
بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات ولا على عدمه
قوله وان كان الحكم اي وان كان الحكم بالوجوب متكررا في
كلام الاصحاب لكن لم يبلغ ذلك اجماعا قوله ومما استدل
له اي لوجوب العزم على الوجه الذي ذكر قوله لكونه عزما
على الحرام اشارة الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم
على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فالعزم
على ترك

على ترك الواجب حرام فح يجب العزم على فعل الواجب لعدم
انفكاك المكلف من هذين العزمين بحيث امتنع احدهما وجب
الاخر قوله وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات
اما اولا فلان ترك الواجب حين كونه واجبا حرام لا قبله
فحرمة العزم على تركه مقيد بذلك الوقت ايضا اذ لا يزيد
الفرع على الاصل واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزم على الحرام
حرام والا لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا وهو ممنوع
اما ثالثا فلان قوله فح يجب العزم على فعل الواجب ممنوع بل فح
يجب عدم العزم على ترك الواجب وهذا العزم من حيث
هو لا يستلزم العزم على فعل الواجب قوله فيخرج عن كونه
واجبا فيه نظر لان جواز ترك الواجب يستلزم خروجه
عن كونه واجبا اذا كان معينا واما اذا كان مخيرا فلا كما في
خصال الكفارة فان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض
الاخر لا يخرجه عن الوجوب وما نحن فيه من هذا القبيل
قوله مما حققناه انفا في اثبات الدعوى الاولى من ان
الامر يدل على التوسعة قوله لو كان واجبا في الاول المراد
بالاول اول الوقت الى ان يبقى مقدار الفعل فاندفع ما قيل
من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه

بالاخير لجواز تحققه بالوسط ولا حاجة الى الجواب عنه بانه
لا قائل بالوجوب في الوسط فلا حاجة الى ابطاله وانت خبير
بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالاخير
فقط ولا يدل على ان المقدم نفل مسقط للفرض قوله فان
اللزوم على المدعى انما يتم الخ قيل هذا الجواب لا يصح على مذهب
من خصص الوجوب بالاول والحق انه يصح بادنى تصرف لانهم
وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس
بمتعين في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه
في الاخير ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا قوله تعليق الامر بل
مطلق الحكم على شرط مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان
دخلت الدار فانت حر والشرط قيل هو ما يتوقف عليه وجود
الشيء واخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه نفي امر لا
على وجه السببية وقيل هو المذكور بعد ان واخواته معلقا
عليه حصول مضمون جملة اي حكم بانه يحصل مضمون تلك
الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا المعنى
يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد بالفاضلين
العلامة وابنه فخر المحققين قوله يجري في العرف مجرى قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك فيه نظر لانا لا نسلم ان المثال المذكور

يجري

يجري هذا المجرى اما اولا فلان هذا المثال لا يفيد انحصار الشرط في
الاكرام بخلاف قولنا الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد
ذلك لما قرره ائمة المعاني من ان تعريف المبتدأ باللام يفيد
انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل
المتبادر يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود في المثال
واما ثانيا فلان المذكور بعد ان واخواته في اللغة شرط لايقاع
الحكم اي اصداره من المتكلم كما في قولك مثلا ان نزل الثلج
فالزمان شتاء معناه نزول الثلج شرط لحكمي بان الزمان
شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء ووجوده في الخارج فعند
انتفاء النزول انتفى حكمي بالشتاء لا ثبوته في الخارج وانما
ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته فيه وهو ممنوع
وعلى هذا فالمثال المذكور يجري مجرى قولنا الشرط في حكمنا
باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء
عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء في الخارج وهو مطلوبكم
ولا ينفع لكم القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم من انتفاء ايقاعه
انتفاء وقوعه وثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج
له لان دعويكم في مفهوم الشرط مطلقا سواء كان الجزاء خبرا
او انشاء واما ثالثا فلان مدخول ان يجوز ان يكون سببا فيجري

المثال جمجرى قولنا ان السبب في اعطائه اكرامك ولا نم
ان المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز
وجوده لسبب اخر اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون له اسباب
متعددة والقول بان جواز وجود سبب اخر لا يضر في ظهور
انتفاء الحكم لان الاصل عدمه مدفوع بما ستعرفه في الجواب
عن استدلال السيد وبعد جميع ذلك يرد ان حجية مفهوم
الشرط عندكم مشروطة بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه
في الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا عند ثبوت
ذلك المخالف قطعا وح يجوز ان يكون للحكم شرط اخر اولى
او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه
على ان ما ذكرتم ينتقض بنحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان
فان انتفاء الانسانية لا يقتضي انتفاء الحيوانية اللهم الا
ان يقال هذا المثال وامثاله الواردة على قاعدة المعقول
غير صحيح عند ارباب اللغة **قوله** بل هو حرام سواء اردن التحصن
او لا **قوله** والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول
اذا جاز ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها شرط
فعند انتفاء شرط مخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي شرط
كالاعطاء وهذا ظ لا سترة عليه فهذا الجواب تسليم لما ادعاه

السيد

السيد كما لا يخفى **قوله** كان الحكم مختصا يمكن دفعه بان مقصد السيد
انه اذا جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة ووقع ذلك في كثير من
المواضع كما يشعر به قوله اكثر من ان تحصى لم يحصل الناس
عدم العلم بوجوده رجحان عدمه ونظير ذلك ما قيل
في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل الظن
بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في
العمومات **قوله** والموضوع هنا منتف المراد بالموضوع
الاكراه وهو منتف عند عدم ارادة التحصن **قوله** لانهن
اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء الخ الملازمة ممنوعة
لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء منهما ولو قال لانهن
اذا لم يردن التحصن لم يردن عدم البغاء سواء اردن البغاء
ام لا ومع عدم ارادتهن عدم البغاء الى اخره لسلم عن هذا
المنع وقد يجاب عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز
خلوهما عن الارادة بل لا بد من ان يكون احدهما مرادا وهذا
انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد
المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان احد الضدين
واقع البتة فلا بد له من امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة
واما عند من فسرها بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز

خلو الضدين عنها الجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شى منهما
قوله فلا يتعلق به الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا ولم يكرها
اكتفا بما مر قوله فالمولى احق بارادتها لكماله فى العقل و
نقصانهن ففيه تحريك لحمية المولى قوله او ان الاية نزلت
فيمن يردن التحصن حاصله ان فى التقييد تنبيه على تحقق
الاكراه فى تلك الحالة كما قيل ان لابن ابى كانت ست جوار وهو
كان يكرههن على البغا وضربهن عليه فشكى بعضهن الى النبى
صلعم فنزلت الاية واعترض بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وقد اعتبر فى هذا الجواب خصوص السبب واجيب بان
ما استفيد من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن
عمومه باق الى يوم القيمة ولم يتخصص بالسبب نعم لم يثبت مفهوم
الشرط مفهوم الشرط لظهور فائدة اخرى للشرط غيره قوله واختلفوا
الخ يعنى واختلفوا فى ان تعليق الحكم على احدى صفتى الذات مثل
فى الغنم السائمة زكوة هل يقتضى نفيه عند انتفائها وثبوت
الاخرى مثل المعلوفة ام لا وينبغى تقييد محل النزاع بما اذا
اذا لم يكن للوصف فائدة اخرى غير نفى الحكم عن محل ذلك
الوصف فلا يقتضى نفيه اتفاقا كما فى قوله تع ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وتلك الفائدة هنا منعهم عن عادتهم
من حـ

من حاجتهم من قتل اولادكم خشية الفقر مع ما فيه من الاشعار
باولوية الحكم فى خلافه قوله وجنح جنح بالجيم والنون والحاء
المهملة بمعنى مال قوله والعلامة ذهب العلامة الى ان تعليق
الحكم بالوصف لا يقتضى نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان
يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه ح يقتضى انتفائه عند
انتفائه والا لزم اما ابطال علية ما فرض علة وذلك اذا
كان الحكم فى غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك
الوصف علة تامة بل العلة ح احد الامرين هف واما وجود
المعلول بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم فى غير
محل الوصف الى هذا الوصف الزايد وانه مح وههنا بحث و
هو ان تعليق الحكم بالوصف كما هو موضوع المسئلة يشعر
بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف تقتضى حجية مفهوم
فلا بد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللهم الا ان
يق المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص او يق المراد انه اذا
ثبت ان الوصف وحده علة الحكم ينتفى الحكم بانتفائه
قوله وكثير من الناس كابى على وابى هاشم والمتكلمين
كلهم وابن سريج وجماعة من الشافعية كابى بكر الفارسى
والقفال وجماعة من الحنفية وغيرهم قوله ولانه لو كان

كلك الخ اي وكذا نفي الحكم عن غير محل الوصف لو كان عين ثابته
في محله او جزئه لكانت دلالة التعليق عليه بالمنطوق اذ
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا
او تضمنيا والخصم معترف بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة
لنا الى الاستدلال على نفي المطابقة والتضمن قوله فلانه اذا لا
في الذهن ولا في العرف الخ ثم اذ لا شبهة في ان اهل العرف
يفهمون من قولنا اهن زيدا الفاسق انتفاء الاهانة عند
انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية
سلمنا ولكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالتامل
الصادق وان لم يكن به شعور في حال الخطاب ولزوم الشعور
انما هو في الخطاب الصريح دون الضمني وقد مر مثله قوله
وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب فذكر
الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغيب لغيره كان مستهجنا
عاريا عن الفائدة ومثله الاسود قوله فيما ذكرتم من انتفاء
الحكم عند انتفاء الوصف قوله بل هي كثيرة الخ لا ريب في كثرة
فوائد لكن المثبت يدعي ان اظهرها ما ذكر ومجرد الاحتمال لا
يقدح في الظهور قوله وجوابه ان المدعي يمكن تقرير الاعتراض
بوجه يندفع عنه هذا الجواب وهو ان التخصيص يقتضي نفي الحكم

اذا لم يظهر له فائدة اخرى مساوية لذلك لنفي الظهور ولا
مط وما ذكرتم من الاحتمالات لا يساويه في الظهور
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا ينافي الحكم بوجوب
غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم
عما بعدها الدليل كالاجماع وفعله ونحوها قوله بعض
العامة كالامدي وابي حنيفة قوله معناه اخر وجوب الصوم
بمجيء الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم تعني
اعني ايجاب الصوم هذا الايجاب اخره بمجيء الليل وهذا
انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب
وبعبارة اخرى ان اورث ان معناه اخر وجوب الصوم
المستفاد من هذا الخطاب بمجيء الليل فسلم ولكن قولك
ولو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا لم
لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا الخطاب و
الحكم الثابت فيما بعدها من مقتضى خطاب اخر فمجيء الليل
اخر بالنسبة الى الاول ووسط بالنسبة الى الثالث ولا ضير
فيه وان اورث ان معناه اخر وجوب الصوم المطلق بمجيء
الليل فممنوع قوله بخلافه هناك حال عن الضمير المستكن
في ظاهر والضمير عائد الى اللزوم وهناك اشارة الى التعليق

بالصفة اقوى دلالة من التعليق بالشرط لان الاشتراط يقول من
التعليق بالصفة الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق
بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا
قوله وان علم الامر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بشرط
فلا يخلو اما ان يكون الشرط موجودا في وقت ذلك الفعل او لا وعلى
التقديرين فالامر والمامور اما عالمان به او غير عالمين او با
لتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر به
مط وان كان مفقودا وكان الامر جاهلا جاز ايضا سواء كان
المامور جاهلا او لا وان كان الامر عالما بانتفائه ففيه الخلاف
سواء كان المامور عالما او جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة
يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز قوله وذهب القاضي بعض
متاخريهم زعم بعض متاخريهم انه لا فرق بين جهل المامور
وعلمه بانتفاء الشرط لعدم اقتداره على الفعل ح وايضا لا
يصلح للداعية كما في صورة الجهل والجواب ان عدم التمكن
لا يكفي في جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث ايضا وهو
متحقق في صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي
بالبشر والكراهة بخلاف ما اذا علم فانه لا يتصور العزم
عليه والتوجه اليه فلا يتصور هناك الغاية قوله

كون

كون الامر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء انما يتصور في الشاهد
ولهذا مثل به واما الغائب فلا يعزب عنه مثقال ذرة ثم المقصود
انه يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا
بحصوله فان حصل ثبت التكليف وان انتفى تبين عدمه و
المخالفون يقولون بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط في هذه
الصورة وفي صورة العلم ايضا قوله بما يتعلق بالترجمة
والمعنى لا يعجبني التعبير عن هذا البحث بما ترى من ذكر
الشرط مط اذ لا نزاع في جواز الامر بالواجب المطلق عند
انتفاء شرطه كالامر بالصلوة عند عدم الطهارة وانما
النزاع في شرط الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه
والحيوة ونحوها قوله وانما لم اعدل كانه جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان هذه الترجمة اذا كانت غير مستحسنة لم جئت
بها ولم عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير الجواب انه
لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم لدعواه لانه
جعل الشرط مط مطلبا واقام عليه الدليل بقرينة جعل
ارادة المكلف من الشروط مع انها من شرائط الوجود دون
الوجوب قوله واحسن لتاديته عن اصل المطلب حيث
خصص الشرط بشرط الوجوب ولم تعرض مط قوله ويزعمون

انه يكون مامورا بذلك مع المنع يعني ان قبل الواجب يجوز ان يكلف
الله تعالى العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا ينافي كونه
مامورا كما اذا امر الانسان بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر
فاذا لزمه السفر بقي الامر بحاله كذا نقل عنه ولان قدس
سره **قوله** والذي يبين ذلك ادعى انه سبحانه لا يامر بالفعل
عند انتفاء شرطه وبينه بان ذلك قبيح في شاننا فكيف
القديم المنزه من كل نقيصة وانما ثبت العلم بانتفائه الى اخبار
الرسول لان علمنا بذلك عقلا ممتنع كما يجيء فانحصر طريقه
الى النقل ثم ان ذكر الرسول على سبيل التمثيل والا فاخبار
كل معصوم مثله **قوله** قبح منا ان نامر بذلك انما لانه
انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط و
ليس الامر كذلك لان الامر كما يحسن للامتثال بالمامور به كذلك
يحسن للامتحان والاختبار بما يظهر من المامور من امارات
البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة لا يسلم
منكم دعوى القبح العقلي **قوله** قوله فقد علمنا من خوطب
انه فاعل الحسن يعني حسن فقد علمنا بصفة المامور في المستقبل
دخول الشرط فيها كقولنا افعل غدا ان كنت باقيا على صفة
التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه
انما

انما يدخل في المشكوك فيه دون المعلوم **قوله** ولنا اليه طريق الظ
انه منصوب على انه حال من العلم وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان
يكون معطوفا على يصح والضمير ح يعود الى الموصول **قوله** نحو حسن
الفعل فلا يصح ان يق افعل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه لان
الشرط انما يناسب دخوله على المشكوك **قوله** لا يصح ان يعلم فقط
عقلا محصله ان العقل يصح غير مستقل في الحكم بان المامور
متمكن من الفعل في المستقبل لانه يجوز موته او جنونه مثلا
فح طريق العلم به منحصر في خبر المخبر الصادق فاذا فقد المخبر
دخل الشك منه فوجب الشرط عند الامر به وبالجملة ان
علم التمكن قبح الشرط والا وجب **قوله** ويكون الظن في ذلك قائما
مقام العلم حاصله ان صحة الامر موقوف على علم الامر بالتمكن
حيث امكن وان تعذر قام الظن به مقامه **قوله** دون من لم
يعلم ان لا يتمكن يفهم منه انه لا يجب ان يوجه الامر نحوح
والمقصود انه لا يجوز ولو قال بدل وجب جاز لكان اظهر **قوله**
فلا غرو بالغين المعجمة والراء المهملة الساكنة بمعنى لا عجب **قوله**
وانها ارادة المكلف انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان
المستدل وهو الاشعري غير قائل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة
والامامية لانهم ينكرون استناد افعال العباد اليه سبحانه

فلا تكليف فلا معصية اما عدم التكليف فلعلمه تعم
بانتفاء شرطه كالارادة واما عدم المعصية فلانها باعتبار
مخالفة التكليف وهو منتف **قوله** فلانه مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف اى عند المعتزلة اذ التكليف عند الاشاعرة لا ينقطع
مع الفعل فهذا ابتداء دليل الزامى واعترض بانه لا يلزم من
انقطاع التكليف بعد الفعل ان لا يعلم احد انه مكلف لجواز
ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لا مح لبرود بالاجماع ولا في حال
الفعل ليدفع بانه مناقض لمذهبهم بل قبله ولا استحالة فيه
وعلى هذا يبطل الملازمة واجيب بان معنى قوله لم يعلم
احد انه مكلف لم يعلم في شىء من الازمنة انه مكلف في
ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة انتهى واعلم ان اللازم
من الدليل ح انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه لانه ط
لبقاء احتمال واحد للعلم به وهو ما ذكره المعترض فكون اللازم
ضرورى البطلان تم **قوله** وقبله لا يعلم واعترض بانه لا
يلزم من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده
انتفاء العلم به مط لجواز ان يعلمه فى الجملة وان لم يعلمه
باحد من الوجوه الثلثة واجيب بان العلم بالتكليف مع
العلم بامتناع كونه فى شىء من تلك الازمنة مح ضرورة

انه

انه لو حصل العلم لحصل فى احد منها لاستحالة وجود المشترك فى
الخارج دون معين منها **قوله** واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت
بشرط ان يمضى من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع
التكليف ح كما فى المضيق **قوله** الثالث لو لم يصح لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعلم ابرهيم عم وجوب ذبح ولده واللازم
بط اما الملازمة فلانتفاء شرط وجوب الذبح عند وقته وهو
عدم نسخه وهذا يقتضى عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم
بالوجوب ضرورة ان العلم بالشىء فرع ثبوته فى نفسه واما
بطلان اللازم فلانه لو لم يعلمه لم يقدم على ذبح ولده بتهية
الاسباب من الاضجاع وتله للجبين وامرار المدية على
حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحتج الى
الى فداه وقد قال الله تعم وفديناه بذبح عظيم **قوله** وح
فتوجه المنع عليها جلى اى اذا كان النزاع فى الشرط الذى
يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر
لا فى الشرط مط فتوجه المنع على المقدمة جلى ظ اذا اراد
باللازم عدم عصيان احد بترك الواجبات مط لان هذا
ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن و
القدرة بالضرورة وانما اللازم له عدم العصيان بترك

الفعل الذي علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم
عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه تم وانما لم يتعرض
المص لهذا لان مساق الدليل يابى ارادة هذا المعنى **قوله**
المنع من بطلان اللازم وهو انه لم يعلم احد في شيء من الازمنة
انه مكلف في ذلك الزمان والسند انا نذهب الى انه بعد
خروج الوقت يعلم انه كان مكلفا بالفعل في ذلك الوقت
قوله وليس يجب جواب عن سؤال مقدر تقديره لو كان
العلم بالتكليف بعد مضي وقت الفعل لا قبله لزم ان يسقط
عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته
لعدم علمه بالتكليف وانه بط بالاتفاق وتقرير الجواب
انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرائط التكليف غلب ظنه
ببقائه عليها ووجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك
التحرز الا بالشروع في الفعل وبالجملة وجوب التحرز ليس
موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان
هذا الجواب يستلزم وجوب الفورية في الموسع لما ظ
من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل ويمكن
ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه واجب على التخيير
ولا يحصل التحرز عن فعل الفرد الاول الا بالشروع فيه فاذا
تركه

تركه كان الحكم في الفرد الثاني مثلا وليس المراد انه لا يحصل التحرز
عن ترك الماهية الا بالشروع في الفعل فليس فيه دلالة على وجوب
الفورية **قوله** ان يخترم السبع في القاموس اخترم فلان مبنيا
للمفعول مات واخترمته المنية اخذته فالسبع
فاعل والمفعول محذوف **قوله** بنية الفرض ولو لم يكن
عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب عليه نية الفرض وفيه نظر
من هذا الاستدلال لان ما اشتهر بين الاصوليين من
ان التكليف بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة
به لا قبله ليس على ما ينبغي لانهم يقولون بتوجه التكليف
قبل الفعل وبقائه حال المباشرة ثم ان دعوى الاجماع
على وجوب نية الفرض مع وجود المخالف انما مبني على
انعقاده قبل الخلاف وعلى ان المخالف نادر لا يعبؤ به
قوله اذ يكفي اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق
تقريره ان الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول
العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن
بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع وهي حاصلة لما
مر **قوله** الذي هو فري الاوداج تق فريت الشيء افريه فريا
اي قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو عرق في

العنق قوله بل كلف بمقدماته يمكن ان يجاب بان الظ المتبادر
من قوله اني اذبحك فري الاوداج والمامور به في قوله افعل ما تؤمر
هو الذبح لان عجزه لم يكن مذكورا واما حمله على المقدمات
المذكورة فمجاز لا يصار اليه الا بدليل ودلالة قوله و
ناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق
الرؤيا هو فعل ما هو مرئي في المنام وما فعله الا مقدمات
الذبح فهي المرئية في المنام دون الذبح لعدم وقوعه ممنوعة
بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته والشارع في
المامور به يصح ان يقال له انه مصدق له قبل اتمامه على
انا لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح ايضا اطلاق التصديق
للشروع فيها كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما ذكرناه من
الاول قوله تع ان هذا لهو البلاء المبين اذ الظ ان هذا
اشارة الى الذبح بالمعنى الحقيقي بقرينة التاكيد بان وباللام
وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد للحصر مع تاكيده بضمير
الفصل وبالوصف المفيد لامتياز هذه البلية من بين
البلايا لشدتها واستيحاشها في النفس واما حملها على المقدمات
فبعيد لسهولة الامتثال بها وعدم وحشتها في النفس مثل
الذبح والقول بان تلك المقدمات بلية عظيمة باعتبار

عدم

عدم العلم بمآل الامر واحتمال ان يؤمر بالذبح نفسه بعدها
ففيه مناقشة اما اولا فلان العظمة ح انما هي بالعرض لاجل
ما ذكرنا فهو اولى واما ثانيا فلان الامر بذبح الانسان
خلاف المتعارف فذلك الاحتمال بعيد جدا والثاني قوله
تع وفديناه بذبح عظيم اذ الظ ان الامر كان متعلقا بذبحه
وان الفدا بدل عنه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات
وقد فعلها فلم يحتج الى الفدا لان الفدا بدل ولا حاجة الى
البدل مع وجود المبدل منه على ان الظ ان يكون الفدا
من جنس المفدى والقول بان الفدا بدل من مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها او عما ظن انه سيؤمر
به من الذبح نفسه بعيد غاية البعد لان الفدا عما لم يجب
غير معقول ظاهرا وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق
الامر بالذبح مسلم ولكن انتفا شرطه يعني عدم نسخه ثم
لانه روي انه عم فرى اوداج ابنه لكن كلما فرى جزء عاد
ملتحما فقد فعل ما امر به من الذبح وان لم يبطل الحيوة و
ومما يدفع ذلك اولا بانه خلاف العادة والظ ولم ينقل
نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح لما احتيج الى الفدا ويمكن
الجواب عن الاخير بان الفدا بدل عن الحيوة لا عن الذبح

قوله وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى منع كون الامر بالفعل
حسنا المصالح تنشأ من نفس الامر دون المامور به كالابتلاء
والامتحان وتوطين النفس على الامتثال به والعزم على
الاتيان به مستندا بان ذلك انما يعقل اذا كان الامر جاهلا
باحوال المامور واما اذا كان عالما فلا معنى له والحق ان
هذا المنع مكابرة لان الكلام في خواص صيغة الامر ومقتضياتها
من غير ملاحظة لخصوص الامر على ان ذلك لا يمتنع في حق
العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقتضى تحصيل العلم واما اذا
كان المقتضى اتمام الحجة على المامور وايصال النفع اليه بالعزم
على الاطاعة وعدمه فلا ومن هنا ظهر بطلان الحصر في قوله
فانما يحسن لكان التوصل الخ ومما يؤيد ما ذكرنا ان الكفار
الذين علم الله تعالى بانهم لا يؤمنون مثل ابي جهل واضرابه
مكلفون بفروع الشريعة وان كان بين هذا وما نحن فيه فرق ما
لان كلامنا في شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحياة ونحوهما
والايمان ليس من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة والاداء
ونحوها قوله وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل فيه نظر لان
النزاع انما هو في مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه واما ان
المطلوب من ذلك الامر هل هو نفس الفعل او العزم عليه فامر

اكمال

خارج

خارج عن محل النزاع كما يشهد به عنوان المسئلة واحتجاج الخصم
مبني على هذا ما ذكره المص بمحل النزاع في المسئلة لفظيا قوله لنا ان
الامر انما يبطل الخ توضيحه ان الامر انما يدل التزاما على الجواز
بالمعنى الاعم الذي هو قدر مشترك بين الاحكام الاربعة
المذكورة اعني الاذن في الفعل والترك معا لانه مناف للوجوب
ضرورة ان الوجوب غير متضمن للاذن في الترك وانما نفي
الجواز بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته في الوجوب لكان باقيا
بنفسه بعد نسخ الوجوب لاقترانه بقيد من القيود والمقصود
بيان عدم امكان بقائه بنفسه فحينئذ واذا ثبت ان الجواز
بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يحصل
الا بما فيها من القيود والفصول كما هو حكم سائر الاجناس
فالمدعي لبقائه بعد النسخ ان ادعى بقائه بنفسه اي من
غير ضم فصل اليه فهو باطل بالضرورة وان ادعى بقائه بعد
لا بنفسه بل بواسطة اقترانه بفصل اخر من الفصول وهو
الاذن في الترك باعتبار ان الناسخ لما وقع فصلا اعني
المنع من الترك انضم مع الجنس فصل اخر اعني الاذن في الترك
ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر ففيه
ان هذا موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك كذا

هو جزء لمفهوم الوجوب وفصل للجواز دون المجموع مثلا ان لوق
لنسخ المنع من الترك او دفعه او نحوهما ولا نزاع فيه بل النزاع
انما هو في مثل نسخ الوجوب وهو كما يحتمل دفع المنع من الترك
لكونه كافيا في دفع الكل كذلك يحتمل دفع المجموع وهذان الاحتمالان
متساويان فبقاء الجواز وعدمه متساويان فلا دلالة للنسخ
على البقاء وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاحتمالين متساويان لان
الفصل قيد والظاهر رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه
ولان المقتضي لكل واحد من القيد والمقيد وهو الامر متحقق
قبل النسخ لان المقتضي للمركب اعني الوجوب مقتضي لكل واحد
من اجزائه ورجوع النفي الى القيد متيقن قطعا لان النفي اما ان
يعود الى القيد فقط او الى المقيد ايضا او الى المقيد فقط ورفع
القيد على الاول ظ وكذا على الاخير لان رفع الاذن في
الفعل يستلزم رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير
رفع المنع من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويتمسك
في بقائه بان الاصل في كل ثابت استمراره الى ان يعلم زواله
ظنا قوله كما يحتمل التعلق بالمجموع لم يرد تعلقه بالمجموع
من حيث المجموع وان كان باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال
الاول بل اراد تعلقه بالمجموع باعتبار كل واحد من اجزائه

او بالجزء

قوله او بالجزء الاخص الذي هو رفع الحرج عن الفعل وهو لكن
جنسا او لا جنسا للاحكام الاربعة اعني الاذن في الفعل فقط
قوله لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان نسخ
رفع الحرج عن الفعل يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم
بان غاية هذا الاحتمال قليلة ولم يحكم ببطلانه لان المقام
احاطة جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيلها
صريحا ولا ينافي هذا عود بعضها الى البعض باعتبار لازمه
قوله لان الوجوب ماهية مركبة يعني ان الوجوب ماهية
مركبة من الجزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل واحد من
جزئيه وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على
الخاص اصلا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز
اذ يكفي في تحققه رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ مانعا
من الجواز فان قلت النسخ كما لا يدل على ارتفاع الجواز كذلك
لا يدل على تحققه قلنا الدلالة على تحققه غير مستندة الى
النسخ بل مستندة الى الامر فان قلت الفسخ متوجه الى الامر
فلا يبقى مقتضاه قلنا النسخ يتوجه الى الوجوب دون الامر
اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة النسخ على رفع كل
واحد من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها قوله

احدهما ان الخلاف واقع الخ قال المصنف في الحاشية لا يخفى ان السند
هنا مساو للمنع فلذلك جاز الكلام عليه اقول مساواته
للمنع غير ظاهر لان له سندا اخر وهو ان يكونا معلولي علة
واحدة وقال انهما معلولان لعلة واحدة هذا ايضا
يكفي للمانع لان المراد بالعلة هنا هي العلة التامة ولا خفاء
في ان زوال احد المعلولين يستتبع لزوال علته التامة لامتناع
تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول
الاخر اعني الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت
مانعية النسخ لبقا الجواز على هذا التقدير ايضا قوله وثانيهما
انا وان سلمنا كونه علة فلا نسلم الخ لما ادعى المانع علية الفصل
اولا واقتضا زواله لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليهما
ولا يكون من باب ايراد المنع على المنع نعم لو حمل كلامه على المنع
بان يقال مراده ان عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز
موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس
والثاني ان لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما
ممنوع لكان من هذا الباب فليتامل قوله احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول عبارة عن الوجوب
وقسيم لاخواته ومع القيد الاخر جنس للندب والكراهة

والاباحة

والاباحة بالمعنى الاخص قوله فاذا زال الاول خلفه الثاني لان
الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر
لان زيدا الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له
القيام فقط قوله والاصل استمراره لا يقال كما ان الاصل استمرار
البقا لتحقق مقتضيه ايضا فالقول بزواله وهو الامر كذلك
الاصل استمرار المنع من الترك لتحقق مقتضيه ايضا فالقول
بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول لا مفر لزوال الثاني
بعد ورود النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق
ح على جميع التقادير سوا تعلق النسخ بالثاني دون الاول
او بهما جميعا بخلاف زوال الاول فانه غير متحقق عند تعلق
النسخ بالاخير والنسخ انما يدل قطعا على زوال الثاني دون
الاول فان بقائه وعدم بقائه ح محتمل فرجح البقا بالاستصحاب
قوله ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول قد عرفت
ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا تغفل
ونقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة
لان وجود الفصل وهو الاذن معلوم بعد ورود النسخ
على التقادير اما على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك
فقط واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت ان

ذلك يستلزم رفع المنع من الترك ولا شك في ان رفع المنع منه
يستلزم الاذن فيه ونوجود الاذن معلوم فقط ومن هنا ظهر
لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى
القيد وعلى تجدد فصل اخر والاصل عدمه مكابرة لانا
قد بينا ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد وان تجدد فصل اخر
وهو الاذن في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير فليتامل
قوله الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره الخ ان صيغة النهي
تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزن والكراهة نحو لا تنس
نصيبك من الدنيا والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا
به وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين والياس نحو لا تعتذروا
اليوم والارشاد نحو لا تسئلوا اشياء وزاد صاحب المقود
ثامنا وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي
فقيل هو التحريم وقيل الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل
القدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني التي تستعمل
هي فيها فلا يقتضيها بحسب الوضع اتفاقا **قوله** والاصل
عدم النقل ضم هذه المقدمة لاثبات المط وهو ان الصيغة
حقيقة في التحريم لغة **قوله** ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا

اورد

اورد عليه اولا ان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة
للتحريم او لا والاية تدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان
ما نهاكم عام شامل لنهي الكراهة ايضا فوجب حمل انتهوا على
حقيقته ومجازه او على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين
يشكل الاستدلال بها على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء
عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء اسناد العمل بمقتضى النهي وهو
اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق
الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد انه مكروه فلا يتم
الاستدلال الا بان يثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو
النهي التحريمي وهو غير مسلم ورابعا ان تحريم المنهي عنه على تقدير
ثبوته انما استفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه
والنزاع انما هو في الثاني اقول يمكن الجواب عن الاول بانه
اذا ثبت بها في الشرع التحريم ثبت في اللغة اذ الاصل عدم
النقل وعن الثاني بان ما نهاكم عمومه غير معلوم كيف
لا وهو اول البحث فلا يقتضي صرف الامر الثابت كونه للوجوب
عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم
فقط وعن الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه
اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي عنه بتوجيهه عن كذا

فانتهوا اي كفوا كذا في الصحاح ولا ريب في ان ما يجب كف النفس عنه
لا يكون مكروها واما تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له وجها
لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد من التحريم
الامر لا نفس التحريم وبينهما بون قوله يدل بالفحوى فحوى الخطاب
ما يدل عليه وهو غير مذكور موافقا له في النفي والاثبات
سواء كان اولى منه او لا وربما خص بالاول كتحريم الضرب
والشتم والاذى المستفاد من قوله تع ولا تقل لهما اف وما
نحن فيه من هذا القبيل لان مناهيه تع اولى بالتحريم من
مناهي رسوله فتحريم مناهيه عم يدل على تحريم مناهيه تع
بالطريق الاولى قوله نقرر ان لا يفعل والفرق بين ان لا يفعل
وبين الكف عن الفعل ان الاول يقارن الشك فقط بخلاف الثاني
فانه لا يلزم ان يقارن الاول لجواز ان لا يفعل ولا يخطر بباله
الكف عنه فاندفع ما اورده السيد المحقق في شرح المنهاج من ان
الكف ترك الفعل فلا فرق بينهما قوله لنا ان تارك المنهي عنه
كالزنا الخ يعني ان تارك الزنا مثلا يعد في العرف العام ممتثلا
من اجل تركه ويمدحه العقلاء لذلك مع قطع النظر عن الكف
بل مع عدم الشعور به وذلك دليل على ان المط هو الترك دون
الكف والا لما كان ممتثلا بمجرد الترك ولما كان المدح بمجرده

حسنا

حسنا قوله فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
لك ان تمنع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور لكن ايجاده مقدور
لكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا ومعنى تساوي نسبة
القدرة الى الوجود والعدم تساويهما الى الايجاد والكف
عنه لا انهم تسامحوا عن الملزوم باللازم مجازا قوله قلنا
العدم انما يجعل اثرا للقدرة توضيحه ان العدم المطلق لا يصح
ان يكون اثرا للقدرة لتجدده اما والنزاع ليس فيه بل في العدم
المضاف الى الفعل وهو اثر للقدرة مستند اليها متجددا
باعتبار استمراره قوله منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
وحقيقته في الوجود ان اراد المنع من ادخال الماهية في الوجود
دائما فمصادرة وان اراد المنع من ادخالها مط غير مقيد بالدوام
وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع باطل اذ اللازم
على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة
عن هذا الايراد بان فيه نظرا لان الامتناع عن ادخال
الماهية في الوجود انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه تحقق
الادخال الممنوع منه لا يخفى ما فيه قوله ولهذا اذا نهى
السيد الخ ان كانت هناك قرينة على الدوام فلا ينفعه
لان الكلام في النهي المجرد عن القرائن والا فالعصيان ح

الذم بسبب ترك التكرار ممنوعا ان **قوله** ثم فعل عدّ في العرف عاصيا
اي عدّ عاصيا بالنسبة الى فعل هذا الفرد من المنهي عنه و
كان يعدّ مطيعا بالنسبة الى الفرد المتروك منه والحاصل
ان المخاطب على تقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه
او عاص كلا او مطيع وعاص من جهتين ولا يرد عليه ما
اورده ولده قدس سره من انه يتوجه على القول بافادة النهي
الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي
اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق
الامتثال باول مرة وثاني مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك
وعن الثالث ان التجوز جائز قد مر في بحث الامر ما ينفع ذكره
في هذا المقام **قوله** كثير ممن خالفنا كابي علي الجبائي وابنه
ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك
في رواية عنه والقاضي **قوله** واجاز قوم منهم الحاجبي وتابع
وقد ادعى في المختصر انه مذهب الجمهور **قوله** ومنعه مانع نسب
هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد يوجه ذلك بان السجود نوع
واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى
الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه
محال واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم

حراما ودفع ذلك بان المحرم هو قصد تعظيم الصنم دون
السجود ورد بان التعظيم لله واجب وقد اعترفوا بحرمته
للصنم فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها
حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من حيث لا يشعرون
والحق ان جواز اختلاف افراد الجنس بديهي الظهور وان ذات
هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الآخر
فلا ينافي ايجاب احدهما تحريم الآخر ثم ان قوله السجود نوع
واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان ماهية السجود من حيث
هي او جميع افرادها مامور به فممنوع وان اراد ان ماهيته
باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مسلم
ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في ضمن فرد
آخر **قوله** فذلك مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب جواز
الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه وهما متناقضان فلا
يجوز اجتماعهما بالضرورة **قوله** لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز لما كان الوجوب والحرمة متضادين
لا متناقضين لم يقل معناه طلب الفعل مع المنع من الترك
وطلب الترك مع المنع من الفعل بل قال معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز يعني يلزم من تحريمه انه يجوز تركه

ومن اجاب بانه لا يجوز تركه ليظهر التناقض ويثبت ان هذا
التكليف مح في نفسه ولما كان المفروض هو الايجاد في جميع
الجهات ابدا ان ذلك جائز بحسب اختلاف الزمان واعترض
بان من جوز التكليف بالمح لم لا يجوز هذا المح الذي هو التناقض
وهل هذا الا تحكم واجيب بان المح ثلثة انواع المرتبة العليا
وهي ما يكون محالا بالنظر الى ذاته وهو غير جائز بالاتفاق
والسفلى وهي ما يكون محالا بالنظر الى ما عرض له وهو جائز
بل واقع بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون محالا عادة اي لا
يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء هذا هو
المتنازع فيه فالمجوزون قالوا بجواز ما نحن فيه نظرا الى
انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فيه
فجعلوه من العليا فظهر الفرق واندفع التحكم قوله بان كان
للفعل جهتان بين الجهتين اما مساواة او مباينة او عموم
من وجه ويكون انفكاك كل واحدة عن الاخرى جائزا مع
جواز اجتماعهما في محل واحد او عموم مطلق بان يكون
الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة
الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب المقود
والثاني لا يتصور فيما فرضنا كما صرح به بعض المحققين و

الاخران

والاخران وقع النزاع فيهما وههنا قسم اخر وهو ان يكون
بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة
الموجبة والظ ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر
الامتثال قوله كالصلوة في الدار المغصوبة هذا مثال
لما ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما
في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة
لها جهتان كما اشار اليهما المص اوليهما كونها صلوة واخريهما
كونها غصبا لاستيلائه على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان
ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون الغصبي
بل انما امر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان
بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة في مكان
مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى
بان يسكن في المغصوب من دون صلوة وعلى الاتيان
بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه
لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى
جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسيبين المص ان بينهما
ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون الغصبي وانه
لا يصح اجتماعهما لان الجهتين ح في حكم الجهة الواحدة

فمن احال اجتماعهما ابطلهما واوجب قضائهما لان الاتي
عما ليس اتيا بالمامور به لان هذا الصلوة حرام فقط خلافا
للقاضي فانه مع كونه قائلا ببطلانها قائلا بانه يسقط عنده
فعلها القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بفعل معصية كمن شرب
مجنيا حتى جن فانه يسقط الفرض **قوله** فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد امتناع الجمع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه
وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل قوله وتعدد الجهة
غير مجد مع اتحاد المتعلق عين محل النزاع وقوله اذ الامتناع
انما نشاء الخ غير مفيد لانه ان اعتبر مع ذلك الشيء اتحاد
الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم
اصل امتناعه فكيف يسلم انشاء الامتناع فيه واما
قوله وذلك اي امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا
بتعدد المتعلق فان اراد تعدده بحسب الذات كما هو ظ كلام
فالحصر ممنوع اذ الخصم يقول بانه لا امتناع مع التعدد بحسب
الاعتبار ايضا وان اراد تعدده مط فنقول ومن البين ان
التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك نعم لظهور ان تعدد الجهة
يقتضي تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو
الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة

ذلك

ذلك باعتبار جهة كونه فردا من افراد الغصب لا بمعنى ان الجهتين
علتان لتعلق الامر والنهي بالكون المعين المتشخص ليرد ان هذا
تكليف بالمح بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الكون مع
احدى جهتيه ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فيتغاير
المتعلقات من هذه الجهة ثم قوله بل الوحدة باقية ان
اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء
الوحدة مط من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب
الاعتبار ايضا فهو مم **قوله** فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا
فيما نحن فيه مطيع من جهة انه صلوة وعاص من جهة انه
غصب **قوله** فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هو مطلق الكون الذي
هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة
او غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة
اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق كل واحد منهما
مفهوم كلي مغاير لمتعلق الاخر وبين هذين المفهومين
عموم من وجه فكل واحد منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر
لكن المكلف اختار جمعهما في محل مخصوص وهو مادة
الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا بخصوصه لجواز تركه

ولا حراما بخصوصه بل بما اشتمل على ماهية الغصب الذى
هو حرام لذاته ففى هذا المحل وان اجتمع متعلقا الامر والنهى
لكن لم يتحدا والحق هو الثانى دون الاول **قوله** وذلك لا يجز جمعهما
اى جمعهما باختيار المكلف مع امكان عدمه لا يجز جمعهما عن
حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهى ماهيتان
متغايرتان والمتغايرتان لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما
فى فرد مخصوص وقوله فيتحد المتعلق بالنصب على سبيل
الانكار **قوله** ارادة تحصيل خياطة ثوب باى وجه اتفق
اى سواء اتفق تحصيله فى ذلك المكان او فى غيره فلا يكون
شغل المكان فى الخياطة ممنوعا عنه فلا يكون المثال
المذكور نظير ما نحن فيه اذ هو مما اجتمع فيه الامر والنهى
سلمنا ان شغل المكان ممنوع عنه لكن متعلق الامر و
النهى مختلف لان الشغل ليس ذاتيا للخياطة فلا يكون مامورا
به فلا محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص
ذاتى للصلوة فى الدار المغصوبة وهو ممنوع عنه لكونه فردا
من افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا بها لزم اجتماع
الامر والنهى وانه مح وقد يجاب عن هذا بان الكون وان
لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه من لوازمها وشرائطها عقلا

فيلزم

فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به كان
واجبا مطلقا وح ننقل الكلام الى هذا الكون فنقول هو واجب وحرام
من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه ايضا لعدم الفرق اقول
ويمكن دفعه بان مقدمة الشئ ما يتوصل به الى ذلك الشئ
والكون بالنسبة الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من قبيل
المقارنات سلمنا ان الكون ذاتى للخياطة لكن نمنع كون
العبد مطيعا لان المنهى عن الكون فى المكان المخصوص يدل على
ان الكون المطلق فى الخياطة غير الكون فى ذلك المكان فلا
يكون الخياطة فى ذلك المكان مامورا بها لانتفاء الكون المطلق
فيها فلا يكون من خاط فيه مطيعا لانه هذا التخصيص مما
لا يشعر به الامر حين الطلب فالقول به غير معقول لانا نقول
عدم الشعور به مم لان الكلام فى اوامر سبحانه وهو حين
الامر بالكون فى ضمن الصلوة مثلا عالم بان مراده الكون
فى غير المكان المغصوب لعلمه بنهيه عن الكون فيه **قوله**
الا ان الكون الذى هو جزؤها قيل الكون عند المتكلمين
عبارة عن حصول الجوهر فى حيز وهو ينقسم الى الحركة والسكون
انقسام الجنس الى انواعه اذ الحركة عبارة عن حصول الجوهر
فى حيز بعد حصوله فى حيز اخر والسكون عبارة عن حصوله

في حين واحد اكثر من زمان واحد ومحصل هذا الجواب ان
الكون الذي هو جزء لهذه الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة
منهي عنه لانه فرد من افراد ماهية الغصب فلا يجوز ان
يكون مامورا به ايضا لامتناع اجتماع المتنافيين في موضع
واحد اقول قد عرفت ان ذلك جائز باعتبار تعدد الجهات
على ان يكون الجهات قيود المحل المتنافيين فيكون هذا
المقيد غير ذلك المقيد كما ترى في الصلوة في المسجد فانها
واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد
واذا جاز اجتماع الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع
الوجوب والحرمة ايضا لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كانت
الجهات عللا لتعلق الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم
اجتماع المتنافيين في محل واحد فتدبر فانه دقيق جدا **قوله**
وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون الخ يريد دفع ما يقال
من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور بها وهذا
الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر
بالمطلق ليس امرا بافراده **قوله** ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه
يريد ان الامر المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها
في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا

بان وجوده عين وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه
اخفى وفيه نظر لان الكلي الطبيعي مطلوب بنفسه والامر
به لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع اخر ولو سلم فلا
شبهة في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من
الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب هو الماهية المعروضة
للتشخص ما ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا ضير فيه **قوله**
على اقوال ثلاثة اولها يدل في العبادات والمعاملات جميعا
ثانيها لا يدل مطلقا ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
والمراد بالمعاملات غير العبادات بقرينة المقابلة فيشمل
العقود والايقاعات واختلف القائلون بالدلالة وهم
القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم المرتضى
في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة
والحاجبي في المختصر ان تلك الدلالة بحسب عرف الشرع لا بحسب
عرف اللغة لان عدم الاجزاء اعني عدم الامتثال بالمامور به
عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال الاخرون
بدلالة اللغة عليه ايضا مثل دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة
وحدها دون الشرع **قوله** دون غيرها مطلقا اي النهي لا يدل
على فساد المنهي عنه في غير العبادات مطلقا لا بحسب الشرع ولا

يجب اللغة **قوله** فساد عبادات اي بطلان الدلالة في العبادات شرعا
ولغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات كذلك **قوله** لنا على اولهما
حاصله ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي كونها مفسدة وتعلق الامر
بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان فاذا تعلق بها لا يكون اتيانا
بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن العهدة
وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادة اما ما
من شانه ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو
عبادة بالفعل بان تعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظ
فعلى الاول لا يكون متعلق النهي عبادة لعدم تعلق الامر به فلا
يدل النهي على الفساد اذ الفساد هو عدم موافقة العبادة
لامر الشارع عند المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند
الفقهاء وعلى الثاني يلزم امران احدهما اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد والمص لا يقول بجوازه كما مر على ان تناقض اللوازم
يوجب تناقض الملزومات فيلزم مناقضة النبي لنفسه
وقد يمثل له توضيحا وتبيينا بمثال وهو ان المصلي لو قرء
عزيمة في الصلوة فالقراءة منهي عنها فان كان الامر بالقراءة
في الصلوة متناولا للعزيمة لزم اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد وان كان غير متناول فكيف يوصف القراءة بكونها عبادة

فاسدة

فاسدة بالبت بعبادة ح نعم قد يوصف الصلوة بالفساد اذا حصلت
قراءة العزيمة فيها وذلك امر اخر لا يقتضي امتناع اجتماع الامر و
النهي انما يكون اذا كان تعلقهما على شيء واحد من جهة واحدة
وهنا يجوز ان يكون الجهة متغايرة لانا نقول هذا الجواب لا يجوز
على راي المص على انا نقول دلالة النهي على الفساد ح مط
ممنوعة غاية ما في الباب لزوم فساد المنهي عنه من حيث
اشتماله على جهة موجبة للنهي وهذا لا ينافي صحته من
حيث اشتماله على جهة موجبة للامر والجواب بان الجهتين
ان تغايرتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين
لا بشيء واحد وليس كلامنا فيه وان تلازمتا كانت كل واحدة
منهما من ضروريات الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر باحدهما
يستلزم تعلقه بالاخرى لان الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته
فاذا تعلق النهي بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شيء واحد
هو مامور به ومنهي عنه وانه بط بالاتفاق ليس بشيء لان
الامر بالشيء يستلزم الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء
لا بما يقارنه ويلازمه كما مر والمنهي ليس المامور به والمنهي
عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي له هاتان الجهتان فلا
يلزم على تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهي بشيئين

لا بشيء واحد وثانيهما ان ترجيح مفسدة النهي على مصلحة الامر
والحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح لان العكس مثله وقد يجاب باختيار
الشق الاول بانه يصدق العبادة على متعلق النهي عند عدم تعلق
الامر به مجازا وهذا القدر يكفي في تحقق الفساد الامري ان
تعلق العبادة في تفسير الفساد على المعنى حال بحمولها على المجاز
وانت تعلم ان هذا الجواب ينافي ظ قوله غير مراد للمكلف كما
ستعرفه **قوله** غير مراد للمكلف بكسر اللام صفة كاشفة لقوله
مفسدة وفيه وفي قوله عدم حصول الامتثال اشعار بان
المراد بالفساد هو المتعارف عند المتكلمين وهذا انما يتصور
اذا تعلق الامر بالمنهي عنه والا فلا معنى للفساد بهذا المعنى
كما عرفت **قوله** ولنا على الثانية الخ اي لنا على الدعوى الثانية
وهي ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات لغة انه لو دل
لكانت تلك الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما لحصر
ان دلالة اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها فيما نحن
فيه منتفية اما الاوليان فلان النهي مثل لا تبع انما يدل
على طلب ترك البيع وعدم ترتب الثمرة والاثر المقصود منه ليس
عينه ولا جزؤه واما الاخيرة فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي
وكلاهما مفقود بدليل على فقدانه انه يجوز عند العقل والعرف

ان يقول

ان يقول لا تبع فان بعت عاقبتك وترتب عليه احكامه من غير
منافاة بين الكلامين وعدم المنافاة عند التصريح بعدم الفساد
دليل بين على عدم اللزوم والا لكان بمثابة ان يقول احكامه
مسلوبة عنه وليست بمسلوبة عنه وانه تناقض لا يقال لو
تم هذا لجرى في العبادات ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في
العبادات متحقق ضرورة ان عرف الشرع واللغة يفهمون
من النهي عن الصلوة ان الاتي بها غير ات بالمامور به لكونها
منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم لا يفهمون منه عدم
ترتب احكامه عليه والفرق نشا من تفسير الفساد في النوعين
فان عدم كون الاتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به جلي ينبغي
ان لا ينكر بخلاف عدم ترتب الاثر فانه في محل الانكار كما لا
يخفى على الطبع السليم نعم يمكن ان يناقش بانا لا نم ان التصريح
بعدم الفساد على تقدير دلالة النهي على الفساد يوجب
التناقض لان الدال على الشيء بحسب المفهوم قد يكون القصد
منه مقصورا على المنطوق فيهما كذلك **قوله** حجة القائلين
بالدلالة مط هذا هو القول الاول المستفاد من ثالثها ثم
ان اصحاب هذا القول صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة
مط بحسب الشرع دون اللغة وفرقة قالوا بالدلالة مط

بجميعها وهذه الحجة للفرقة الاولى والحجة للفرقة الثانية ما اشار
اليه فيما بعد بقوله واحتج مثبتوها **قوله** ان علما الاعصار
ظاهره ان هذا اجماع حقيقي ويمكن حمله على السكوتي **قوله**
يستدلون اي يستدلون على الفساد بالمنهيين يعني عدم الاجزاء
وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابوابه وهي العبادات والمعاملات
كالانكحة مثل لا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب
بجنسه متفاضلا وغيرها سواء كان ذلك الغير من العبادات
او من المعاملات ويمكن ان يراد به المعاملات فقط لانه
اذا ثبت دلالته عليه في العبادات بالطريق الاولى ولذلك
لم يذكر امثلة للعبادات **قوله** وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه
الضمير في نفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان
من العبادات او من المعاملات يعني لو لم يفسد الفعل لزم من
نفيه المستفاد من النهي حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته
المستفاد من الامر حكمة تدل عليها الصحة لاستحالة خلو
الاحكام عن الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة فبطريق
الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم وان جوزوا خلو
افعاله تعالى عن الحكم الا انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة
لا تخلو عن حكمة راجعة الى العبد لا بطريق الوجوب واعلم

هذا

هذا الدليل وان دل بظاهره على توارد الامر والنهي على فعل واحد
قد سبق من المصنف ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود ان النهي
اذا تعلق بفعل ولم يدل على فساده لزم صحته المستلزمة لتعلق
الامر به لان الصحة موافقة امر الشارع وتعلق الامر به يقتضي
وجود حكمة واللازم يعني وجود حكمة الامر باطل فالملزوم يعني
عدم دلالة النهي على الفساد مثله فثبت الدلالة لعدم الواسطة
ثم بنا الدليل على عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء واحد
كما هو مذهب الاصحاب ثم بناؤه على ان النهي اذا لم يدل على الفساد
دل على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن
الشيباني وانكره اكثر العلماء فهو في محل المنع **قوله** لان الحكمتين ان
حكمة النهي وهي مختصة لتحقق تعلق النهي وحكمة الامر وهي
فرضيته لزمت من عدم دلالة النهي على الفساد والمقصود من هذا
الكلام ابطال الثاني ليثبت الاول ومن ثم لا يرد على قوله فان كانتا
متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه انه ان كان التساوي بعد ورود
الامر والنهي فلا وجه لامتناع ما وقع وان كان قبله فلا وجه
لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك الايراد انما
يتوجه اذا كان الامر والنهي كلاهما متعلقين بالفعل في نفس

الامر والنهي كذلك اذ المتعلق به هو النهي والامر يتعلقه بمجرد
الفرض المترتب على تقدير عدم الفساد **قوله** وان كانت راجحة
فالصحة ممتنعة اورد عليه ان اتمام الدليل يتوقف على رجحان
حكمة النهي المقتضي الفساد الذي هو مطلوبه وهو ترجيح من
غير رجحان فان المفروض ورود الامر والنهي كلاهما ولكل واحد
منهما حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت بعد
خبرتك بما ذكرناه انفا تعلم ان هذا انما يرد لو كان تعلق
الامر معلوما محققا وليس كذلك بل هو بمجرد تقدير وفرض ناشئ
من عدم الفساد **قوله** لخلوها عن المصلحة اي لخلو الصحة عن
المصلحة لسقوطها بالمعارض الذي هو اقوى منها واشد فالنهي
ح يدل على امتناع صحة المنهي عنه وهو عبارة عن فساده **قوله**
وهو مصلحة اي قدر الرجحان من مصلحة النهي مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة ففواته يوجب امتناع الصحة
قط **قوله** واما انتفا الدلالة لغة لما استدلوا فيما مر على
الجزء الاول من الدعوى وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات
والمعاملات شرعا استدلوا هنا على الجزء الثاني منها وهو انه
لا يدل على الفساد لغة فيهما لغة لان فساد الشيء عبارة
عن سلب احكامه يعني الاجزاء في العبادات وعدم ترتب الاثر

في غيرها

في غيرها وليس في لفظ النهي ما يدل عليه قط لان معناه اللغوي
طلب الامتناع عن الفعل والفساد ليس نفسه ولا جزؤه ولا
لازمه عقلا وعرفا ولان المفهوم الامتناع عن الفعل اعم
من ان يكون ذلك الفعل بتقدير الاتيان به فاسدا ام لا ولا
دلالة للعام على الخاص المعين اصلا **قوله** اذ الخلاف والتشاجر
فيه ظاهر جلي فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا سكوتيا فلا يصح
التمسك به **قوله** وعن الثاني الاولى في الجواب عن الثاني
ان يق لا نسلم ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة
على الصحة بمعنى ترتب الاثر لانها اعم منها ومن غيرها كما هو مذهب
جل ائمة الاصول سلمنا لكن لا نسلم ان الصحة بهذا المعنى تدل
على وجود الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفا الحكمة سببا
لدلالة النهي على الفساد بدليل انه جعل وجودها مترتبا
على عدم تلك الدلالة اجاب المصنف بان انتفا تلك الحكمة لا
يقتضي الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ان
الجواب بعدم دلالة الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان
النهي على تقدير عدم دلالته على الفساد يدل على الصحة والمص
لم يقل به بقي هنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مط وضعية
كانت او غيرها مبنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة

غير مستلزمة لها لا تخ عن مناقشة قوله بمعنى ترتب الاثر
انما فسرها به لان دلالة الصحة بمعنى حصول الامتثال على وجود
الحكمة لا تستحق المنع كما سيصرح به المص قوله في الثبوت
متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان اضافة الدلالة الى الصحة
يغني عنه قوله نعم هذا في العبادات معقول لما كان مطلب
المستدل مركبا منع جريان دليله على احد جزئيه وسلمه
على جزئه الاخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات وفيه
نظر لان الصحة في العبادات كما يدل على وجود الحكمة كذلك الصحة
في غيرها اذ ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام
الوضعية ايضا مبنية على الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما لا تخ
من تحكم قوله فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين
واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما يسقط القضاء قوله يظهر
جواب الاستدلال وذلك بان يق عدم دلالة النهي في اللغة
على سلب الاحكام عموما ممنوع لانا قد ذكرنا انه يدل فيها على
سلب الاحكام في العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايضا
على ان المكلف غير متعبد له فلا يكون الاتيان به اتيانا بالمامور به
فلا يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد

الا هذا

الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات لان معنى الفساد
فيه عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه قوله واحتج مثبتوها
اشارة الى الحجة للفرقة الثانية وهذه الفرقة يخالفون القول
المختار في دعويهم الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة
وشرعا للفرقة الاولى في استناد الدلالة الى اللغة ايضا قوله
قوله واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى المستدلين
بهذا الدليل على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا
قوله لما ذكر من الدليل دفع لما يمكن ان يق من انه اذا ثبت
دلالته شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل وتقرير ان
الاصالة انما تعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منها وقد ذكر
سابقا ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت هذا الدليل
عين ما استدل به المجيب على الدلالة شرعا فلم لم يقل لما
ذكر من دلالته عليه شرعا قلت هذا الدليل يجب
الظ يحتمل الدلالة لغة وشرعا فحتى لم يقم دليل على عدم
الدلالة لغة لم ينفع الحوالة اليه فان قلت لم لم يقل لما
ذكر من الدليل الدال على تساوي الحكمتين كما فعله بعضهم
قلت هذا الدليل دل على ان الدلالة بحسب الشرع واما انه
ليست بحسب اللغة فلا يدفع به ما يدل على الدلالة بحسب اللغة

قوله والحق ما اظناه لما كان جواب المذكور ليس بصواب عنده
لان بنا على نفي الدلالة لغة في العبادات ايضا رده بان ذلك
ليس بحق بل الحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك الاحتجاج
لان قول بعض العلما مع التنازع والتشاجر ليس باجماع حتى
فلا يجوز التمسك به قوله وهم وان اصابوا وهم عند مصيبون
من وجه ومخطئون من وجهين اما الاصابة فيما ذكروا اما
الاخطا ففي التمسك بهذا الدليل لما عرفت من انه باطل وفي
دعوى الدلالة في غير العبادات مط قوله ان الامر يقتضي
الصحة لغة وشرعا في العبادات وغيرها يستفاد ذلك من
عمومية مذهبهم قوله بكلا تفسيريه احدهما موافقة العبادة
للامر وثانيهما اسقاط القضا وفي الاكتفا بالاجزا منافشة
لانه لا يشمل الصحة في غير العبادات لانها عبارة عن ترتب
الاحكام قوله واجاب الاولون يعني اجاب الاولون وهم
القائلون بالفساد مط شرعا لا لغة بان الامر يقتضي الصحة
مط شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي يعني نقول بان
النهي يقتضي الفساد مط شرعا لا لغة وانتم تدعون دلالة
النهي على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة الامر على الصحة
لغة والحال ان دلالة الامر ممنوعة فدلالة النهي مثلها ودبما

يرفع

يدفع ذلك الجواب اولا بان المدعي يثبت به مع ضميمة اصالة عدم
النقل وقد عرفت فيما مضى جوابه وثانيا بان هذا انما يتم اذا
فسر الصحة مط بموافقة الشارع وليس كذلك بل هي عبارة عن
موافقة الامر فالصحة عند كل امر هي موافقة امره فعند
اهل اللغة هي موافقة امرهم فلا اختصاص لها بالشرع قوله
والحق ان يق لا تتم لما كان الجواب المذكور باطلا عنده لما فيه
من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت ابطاله ومن منع دلالة
النهي على الفساد في العبادات ايضا بحسب اللغة وقد عرفت اثباته
اتى بجواب هو الحق عنده قوله بجواز اشتراكهما في لازم واحد
كتاثر الحاسة بالحرارة والبرودة وكدلالة الامر والنهي على الصحة
عند ابي حنيفة والشيباني قوله سلمنا اي سلمنا وجوب
احكام المتقابلات لكن لا تتم ان ذلك يستلزم كون النهي
مقتضيا للفساد فان حكم الامر انه يقتضي الصحة فنقيضه
انه لا يقتضي الصحة وهو اعم من اقتضا عدم الصحة اعني
الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
المحمول والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان المراد
بنقيض الصحة ما يقابلها اعني الفساد بقرينة قوله والنهي
يقتضيه اذ الامر والنهي متقابلان لا نقيضان فاذا سلمتم

وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا
للفساد قوله ثم يلزم ان لا يقتضي الصحة ومن ثم قيل الاولى
ان يجعل هذا دليلا على من ادعى دلالة النهي على الصحة قوله
حجة النافين اشارة الى القول الثاني المستفاد من ثالثها
قوله لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه لان ظاهره
يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه قوله لانه يصح
لغة وشرعا قوله واجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان
اللازم بطريق الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهي لا
يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه فالملازمة ممنوعة وان اراد
انه مناقض للتصريح ظاهرا فبطلان اللازم ثم وما ذكر لا يثبته
لا يفيد قوله وان الظاهر غير مراد بفتح الهمزة عطف على خلافه
قوله ويكون التصريح قرينة فيما نحن فيه دال النهي ظاهرا
على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر وهو التحريم
فقط قوله فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه
نظير ذلك لمن نظر مدلول رايت اسدا يرمي فان اسدا يدل
على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على ان المراد
به غيره اعني الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول اسد
منافاة بخلاف هيئتك عنه فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى

يكون

يكون التصريح بالصحة منافيا له والحاصل ان مقتضى المستدل
انه لو دل النهي على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لكان
يرى مناقضا [illegible] لا يتوجه الجواب المذكور قوله منافاة
الظهور لكن الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به والماتي
به ههنا منهي عنه لا مامور به قوله الحق ان للعموم تقدم
البحث عن العام على الخاص لان الخاص عام مع قيد
يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد يحد بانه اللفظ
المستغرق لما يصلح له خرج باللفظ الاشارة ونحوها وبا
لاستغراق المضمرات والنكرة في الاثبات والمراد بالموصول
الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال واما الاول فظاهر واما
الثاني فلان اللام يبطل معنى الجمعية فيعود الى استغراق جزئيات
الرجل ويصدق الحد على المشترك عند اطلاقه على معنييه لانه
على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات كل واحد منهما لكن صيغة
تحته المراد ان تلك الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها
بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو ونظير الفائدة فيما اذا
حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا
يعتبر في حصول الحنث مصاحبة الجميع قوله اذا استعمل في غيره
كان مجازا فائدة الشرط انهم لا ينكرون اطلاق الصيغة على العموم

بل ينكرون الاختصاص والمراد بالغير الخصوص لا مطلقا **قوله** مشترك
اى مشترك لفظى اذ لم يقل احد بالاشتراك المعنوى هنا **قوله**
حقيقة فى الخصوص المراد بالخصوص بعض ما تناوله اللفظ وهو
مفهوم شامل لابعاض متكثرة فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع
واعلم ان ههنا مذهبا رابعا وهو الوقف وذهب اليه الاشعرى
فى احد قوليه والقاضى ابو بكر ولم يشر اليه المص لعدم الاعتناء
به **قوله** لنا ان السيد الخ اورد عليه اولا ان القراين الحالية فى مثله
موجودة وهى ارادة كف الاذى عن الناس والخصم لا ينكر العموم بحسب
القراين وثانيا ان اصالة عدم النقل والدليل لا يتم بدونها
معارضة بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة والاستعمال فى الخصوص
مما لا ينكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان نفس اللفظ مجردا عن
ملاحظة جميع القراين يفيد ذلك وفيه شئ وعن الثانى بان اصالة
الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك وعدم تعدد الوضع فبقى
اصالة عدم النقل سالمة عن المعارض **قوله** واما بطلان اللازم اعترض عليه
ولد المحقق بان كون مقاصد اهل اللغة فى امثال ذلك تكثير الفايدة
وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكد على العموم اذ لو ابقى على الخصوص
يبقى معه الاشتباه ثم قال قدس سره ولورود هذا عدل عنه
عليه **قوله** وقد سبق مثله فى احتجاج السيد على ان الامر مشترك

لفظ

لفظا بين الوجوب والندب لغة **قوله** اذ هو خير من الاشتراك فيه نظر
لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر فى العموم
لا معنى لكون اللفظ فى الخصوص حقيقة حتى يدفع ذلك بهذا التعليل
اللهم الا ان يقال مقصوده قدس سره ان العموم هو المتبادر فيكون
اللفظ حقيقة فيه واستعماله فى الخصوص اعم من الحقيقة والمجاز
فيرجح المجاز اذ المجاز خير من الاشتراك هذا وقد يجاب عن اصل
الدليل بان الاصل عدم الاشتراك ولا حاجة الى التمسك
بالتبادر **قوله** وعن الثانى بمنع الحصر الخ يمكن الجواب عنه ايضا
بمنع عدم كفاية الاحاد فى اثبات مدلولات الالفاظ وقد مر
مثله **قوله** فجعله حقيقة فى الخصوص المتيقن اولى من جعله
للعموم المشكوك عورض ذلك بان جعله حقيقة فى العموم موجب
لشموله جميع الحقائق المحتملة تحته وجعله حقيقة فى الخصوص
موجب لعدم شموله جميع الحقائق المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص
مفهوم البعض الشامل لكل واحد من الابعاض بطريق البدل
دون الجمع والا لكان عاما وهو لم يقل به فجعله للعموم اولى من
جعله للخصوص وانت تعلم ان هذا يؤل الى الاحتياط الذى
سيذكره المص **قوله** وهو وارد على سبيل المبالغة اى هذا المثل
وارد على سبيل المبالغة فى تخصيص العمومات والحق القليل

وهو العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم والظ من هذا المثل
يقتضي كون ما يدعى فيه العموم حقيقة في الاغلب وهو
الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذي هو
خلاف الاصل وانما حمله على المبالغة اذ لو حمل على ظاهره
المفيد بكون كل عام مخصوصا لورد عليه اولا ان صدق
هذا المثل يستلزم كذبه وثانيا ان ههنا اشياء من العمومات
اما ان يكون باقيا على عمومه او لا وعلى التقديرين يلزم
كذبه وثالثا انه اما كاذب او غير مفيد لان عمومه لو كان
باقيا لزم الاول والا لزم الثاني لانه لا نزاع في تخصيص
بعض العمومات ولم يثبت بذلك ان الخصوص اغلب ليكون
اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان يكون العموم
معدوما لا مغلوبا كما كان قوله والظ يقتضي كونه حقيقة
في الاغلب مجازا في الاقل فاسدا بل وجب عليه ان يقول
والظ انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا فيما لم يستعمل فيه
اصلا واما على ما حمله فلا يرد شيء لان محصله انه عام مخصوص
اريد به تخصيص اكثر العمومات قوله اما الجواب عن الاول
فبانه اثبات اللغة بالترجيح لان اللفظ في اللغة يحتمل ان يكون
للعموم وان يكون للخصوص فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات

اللغة

اللغة بالترجيح بالراي وترجيح منتقض بالارادة على عزه وانه بط
لان اللغة انما يثبت بالنقل والتبادر واعترض بان اثبات
كون اللفظ للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذ اثبت
ذلك عرفا اثبات اللغة بالترجيح ايض والا فما الفرق واجيب
بان الفرق بينهما ان العرف العربي ولغة العرب واحد الا فيما
ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة
ليرد ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل لدفع احتمال يتوجه
على هذا المقام من جواز النقل فينفيه الاصل قوله وهذا
لا يخ من نظر لان هذا انما يتم في صورة الايجاب والنهي نحو
اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملهما على الخصوص
وترك اكرام بعض العالم واكرام بعض الجاهل لا ضاع بعض
ما دخل تحت العموم وخالف الامر والنهي فياثم واما في صورة
الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان الحمل على العموم
قد يفضي الى تناول الحرام فياثم فالامر على الخصوص في الاباحة
اولى والامر فيه سهل لان المستدل يدعي الكلية وهي تنتفي
بذلك قوله واما عن الاخير هذا الجواب معارضة يعني ان
دليلكم وان دل على ان اللفظ حقيقة في الخصوص لكن
لنا ما يدل على انه حقيقة في العموم فان احتاج احتاج

بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث لولا ذلك
المخصص لفهم منه الكل ظ فى انه للعموم حقيقة وللخصوص
مجازا اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة
دون البعض ح يمنع احتياج الخصوص الذى هو مدلول الصيغة
حقيقة عند الخصم اعنى مفهوم البعض وهو القدر المشترك
بين جميع الابعاض المعينة الى القرينة ثم كيف ودعوى
الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو
ارادة كل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك
فيفهم منه بلا قرينة لانا نقول المستفاد من المثال الذى
هو دليلهم ان اكثر ما يدعى فيه العموم مستعمل فى مخصصات
معينة وذلك يدل على المقصود ومما يؤيد ان الطعام يبقى على
عمومه فيما عدا المخرج الا ترى ان قولك اكرم العلماء الا زيدا
يدل على ان المراد بهم ما سوى زيد دون البعض من حيث هو
وان تحقق فى ضمنه كما قال **قوله** على ان ظهور كونها حقيقة
هذا نقض تفصيلى اى لا نسلم ان اللفظ اذا غلب فى معنى
كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه
حقيقة فى المغلوب وقد بينا قيام الدليل عليه **قوله**
الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او تكسير او جمع

قلة

قلة او تكسير ومثله الجمع المضاف وفى هذا المقام نظر لان الجمع المعرف
حقيقة فى الحقيقة الجنسية ومجاز فى الاستغراق كما هو المقرر
فى علم المعانى فادعاء انه حقيقة فى الاستغراق لا يخلو عن اشكال
اللهم الا ان يقال قوله وضع والجمع للعموم صيغة تخصه
وفى هذا المقام يفيد العموم يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد
من اللفظ وهو ظاهر فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى
الوضع او لا قلنا ما لو قال الشهيد الثانى ويتفرع على عمومه
امور منها عدم جواز الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعدم
دخول النار لان الله تعالى ورسوله اخبرا بان منهم من يدخلها
ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء وربما فصلوا
بان الفقراء ان كانوا محصورين وجب الصرف الى الجميع والا
فالى ثلثة لان العموم متعذر او منها وجوب صوم ايام العمر
ان حلف ليصوم من الايام وقيل وجوب ثلثة نظرا الى عدم
الانحصار **قوله** ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الاصحاب
ولذلك ترك الاستدلال عليه واستدل الح اولا بانه يؤكد
بما يقتضى العموم فى قولك قام القوم كلهم ورايت المشركين
كلهم فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثانى تاكيدا وثانيا
بان قولك رايت رجالا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام

فاذا دخلت فان افادت الجمع ايضا لم يكن ثمة فايدة فلا بد من افادة
الاستغراق والا لتجردت اللام عن تجديد فايدة وفيهما نظر اما
في الاول فلانه يجوز ان يكون الثاني لكون المقصر به زعم لا
قرينة على ارادة العموم اذ لو ابقى على الخصوص بقي الاشتباه
بحاله واما في الثاني فلان النكرة انما تدل على مسماها واللام
لا يفيد الا تعريفه فلا يكون الا عهد ثمة استغراق ولا يلزم تجردها
عن الفايدة **قوله** بعض من لا يعتد به ذهب ابو هاشم الجبائي
الى عدم عمومه **قوله** واما المفرد المعرف اى بلام الجنس لان النزاع
انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم قطعا **قوله**
واختار الحج والعلامة الخ استدل العلامة اولا بجواز اكلت
الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جائني الرجل كلهم ولو كان للعموم لصح كما صح جائني الرجال
كلهم الجواب ان القرينة في الاولين والتناسب اللفظي مفقود
في الاخير **قوله** لنا عدم تبادر العموم لم لان الخصم يدعي ان
المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فلها ان
يعارض ذلك بالمثل **قوله** وهو منتف قطعا اشارة الى ان كل
من الملازمة وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر لان
دعوى الضرورة في بطلان اللازم دعوى الضرورة في محل

النزاع

النزاع وهي حرية بعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت
القرينة على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه
ود بما يمنع الملازمة ايضا بانه قدس سره ذهب في بحث الامر الى
ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء ولم يتعرض
لاطراده وهو يدل على الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء وقع اولا وسواء
اطرد او لم يطرد ويتفرع على هذه المسألة امور ومنها جواز بيع
كل ما ينتفع به حتى يقوم دليل على خلافه لقوله تعالى واحل الله
البيع ومنها دخول السبت الاول وما بعده الى اخر العمر لو قال
لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف الاستحقاق على قراءة
جميع القران لو قال اذا قرأت القران فلك كذا ومنها كل ما
بلغ كرا لم يحمل نجاسة لقوله عم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء
وقد يستفاد العموم في هذا من وجه اخر **قوله** احدها جواز
وصفه بالجمع فلو لم يكن عاما لكان المراد به واحدا ويستحيل
توصيفه بالتعدد **قوله** وذلك لان مدلول العام كل فرد فيه
نظر من وجهين اما اولا فلان الدلالة على كل فرد يتضمن
الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار صح توصيفه بالجمع
واما ثانيا فلان المستدل تمسك في جواز وصفه بالجمع بالنقل
عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل فالجواب هذا وان

ثبت فليحمل الجمع هنا على عموم الاجزاء مجازا بقرينة اشتراط توافق
الوصف لموصوفه والقول بان بينهما بونا بعيدا بعد الاعتراف
بثبوته بعيد لا يخفى كما يجوز حمل الجمع على عموم الاجزاء مجازا كذلك
يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول
الجمع مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد
قوله وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراده الظ انه معارضة
يعني الانسان على العموم مجاز بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم
اطراده وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد في
الجنس المعرف فممنوع لانه عين محل النزاع وان اراد به عدم
تحققه في المعرف مطلقا فهو مسلم ولكن لا يضر لجواز ان يكون
عدم الاطراد منشأ عدم اطراد اللام في الجنس اذ قد يكون
للعهد قوله وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه اذ التحقيق
ان الجمع المعرف كالمفرد عمومه باعتبار شمول الاحاد ففي
نحو لا احب الظالمين ينقلون الى عدم محبة احد من الظلمة
ابتداء من غير لحاظ المجموع بالمرة وقد بالغ في شرح التلخيص
حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره
اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به
ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب

السموات

السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين
ببعيد الى غير ذلك فان قلت الشارح دفع الجواب عن الدليل الاول
ولم يجب عنه مع انه معترف بصحة مدلوله وانه ينافي ما ذهب
اليه من عدم العموم قلت ما سيصرح به في الجواب عن الثاني
من انه لا نزاع في كون المفرد المعرف للعموم حقيقة في بعض
المواد جواب عن الاول والحاصل ان له ان يقول توصيف
المفرد المعرف بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون
للعموم مجازا بقرينة الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده بمنزلة
المفرد في شمول الاحاد لم يرد ان بين مدلوليهما بونا بعيدا قوله
واما الثاني فلان الظ لما اتم الشارح الدليل على ان المفرد
المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك وحكم بانه مجاز
فيه قال المص لا وجه لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع في ان
المفرد المعرف قد يفيد الاستغراق حقيقة وانما النزاع في
انه مخصوص به غير مستعمل في غيره حقيقة ام لا فالجواب
ان الدليل لم يتم على محل النزاع بل على غيره ولك ان تقول
لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض
المجيب دعوى المجازية في الجنسية دون الاستغراقية فتأمل

يؤل الى جواب المص قلنا ما **قوله** لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
يقتضي عدم جواز الاجماع كما نرى **قوله** ثم اقل المراتب واجبة
الدخول قطعا لان الاقل داخل في جميع احتمالاته فالحكم ثابت
له قطعا وبقي ما سواه على حكم الشك فلا يرد الا لكلام ذات
قوله فاذا حملنا على الجمع فقد حملناه على جميع حقايقه الخ
يرد عليه اولا ان صحة ارادة جميع الحقايق من المنكر بقصد به
واحد منها ممنوعة وثانيا ان بنا هذا الكلام على ان الجمع المنكر
موضوع لكل واحد من الجموع وانه مشترك بينها لفظا وليس كذلك
بل هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو في كل واحد منها
مجاز وثالثا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة
مستغرقة لجميعها اذ كل مرتبة تفرض يتصور فوقها مرتبة
اخرى والا لزم ان يكون غير المتناهي متناهيا الجواب عن الاول
ان امتناع ارادة جميع الحقايق انما هو اذا لوحظ كل واحد منها
بخصوص الفردية اما اذا لوحظ من حيث اندرج الفرد فلا و
عن الثاني ان مراده بجميع حقايقه جميع الافراد التي هو حقيقة
في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفسه وعن الثالث
ان مراده انا اذا حملنا الجمع على مفهومه باعتبار صدقه على
الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فح المقصود من الجمع المفهوم

الصادق

الصادق على الجميع فتناوله من قبيل تناول الكلي لجزئياته لا تناول
الكل لاجزائه ولا استحالة في تناول الكلي لجزئيات غير متناهية
قوله اما اولا فبالمعارضة الخ بل الاحتياج الى بيان الكل
اشد من الاحتياج الى بيان الاقل لان الاقل معلوم الارادة
في الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشيخ من الحكمة لحمل المنكر
على العموم نظير ما ذكره المص في عموم المفرد المعرف وهذه
المعارضة يجري فيه ايضا وذلك بان يقال لو اراد العموم في
المفرد المعرف لبينه ولما لم يبينه علم انه ليس بمراد فالفرق
بينهما تحكم على اشكال **قوله** وفيه نظر لان هذه القرينة غير مانعة
من ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل
ومراد الشيخ من القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله
على الكل باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه النظر
بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في
عدم العلم بالتعلق لان تعلقها به باعتبار كونها ملحوظا
بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك
لانه تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة
بالاقل لا باعتبار هذا وحده ولا باعتبار ذاك وحده
بل بالوجه الاعم معلوم قطعا **قوله** فانا نمنع كون اللفظ حقيقة

في كل مرتبة الخ يعني لا نم انا اذا حملناه على الجميع فقد حملنا
على جميع حقايقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو
مم اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك بين المجموع فلا دلالة
له على خصوص احدها الا بالقرينة لا يق مراد المستدل ان
تلك المجموع حقايق لا من حيث ان الجمع موضوع لها بل من حيث
انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول هذا
التوجيه لا يدفع الجواب لان لمقصود المجيب ليس مجرد مناقشة
في ان اطلاق الجمع على المجموع من باب الحقيقة بل مقصوده ان
موضوع للقدر المشترك وحمله على الجميع كما هو المدعى لا يمكن
بدون القرينة والملاقة على الجميع مع القرينة لا خلاف في
نفي جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هذا لكان
ما ذكره اثباتا للغة بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة
في الكل دون جزء من المجموع لكونه متضمنا لها واما اذا كان
مراده ان للفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار وضعه لها
وانه اذا اطلق كان عاما مستعملا في الكل لاشتماله على
جزء فلا يكون اثباتا للغة بالترجيح بل تقديما لبعض الحقايق
على البعض بالترجيح ولا ضير فيه **قوله** ولئن سلمنا كونه حقيقة
في كل واحد منها لا يق اذا كان الجمع حقيقة في كل واحد منها

ولاخفا

ولا خفا في ان الجميع احد حقايقه وهو مشتمل على جزء فالحمل
عليه اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح بعض
حقايق المشترك على بعض اخر بمجرد ذلك مم ولو سلم فانما
يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الاخر رجحان من وجه
اخر كما فيما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى
بالارادة من الجميع **قوله** اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح
اشار بذكر الصيغة الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا
لا في المركب من ج م ع كما سيصرح به فانه يطلق على الاثنين
اتفاقا ولا في نحو نحن وانا فانه للمتكلم مع الغير وان كان
واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما له ثم القائلون
بهذا القول اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق على
الاثنين مجازا وهو المخ ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه
لا يطلق عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على
الواحد ايضا نقل ذلك عن الامام قال في البرهان ولكن
الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين وربما يرجح قوله
بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة
قوله لنا انه يسبق الخ استدلال على ما هو المختار عنده
من ان صيغة الجمع حقيقة في الثلثة وما فوقها ومجاز في

الاثنين والضمير في قوله ودونه يعود الى الاثنين باعتبار
المذكور او هذا اللفظ وقوله لما هو تعليل لقوله ودونه واشارة
الى اثبات الجزء الثاني من مختاره قوله فان كان له اخوة يعني
لام الموروث الثلث ولابيه الثلثان هذا اذا لم يكن له .
اخوة والا فلامه السدس لان الاخوة تحجب الام عن الثلث
والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا و
الاصل في الاطلاق الحقيقة قوله الاثنان فما فوقهما جماعة
صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة حيث
ساوى بينهما وبين الزائد عليهما في هذا الحكم قوله والجواب
عن الاول حاصله ان المراد بالاخوة في الاية ثلثة فما
فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص
او اجماع لا من الاية وهي غير نافية منه اذ لا يلزم من حجب
الثلثة عدم حجب الاثنين ولئن سلمنا استفادة حجب
الاخوين من الاية قلنا يجوز ان يكون استعمال الاخوة
فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع والنص وغيرهما على
ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على
خلافها وقد مر دليلنا عليه قوله بل فرعون مراد معهما
تغليبا للحاضر على الغايب بل المشهود الكل عند الحضرة الالهية

قوله لان ج م ع فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين
اتفاقا كما صرح به المحققون منهم الامدي وابن الحاجب في المختصر
الكبير والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو متحقق
بالاثنين فصاعدا وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث
محمول على بيان انعقاد الجماعة بالاثنين وحصول فضلها
بهما في الصلوة او في السفر على اختلاف المفسرين كما ذكره السيد
في الذريعة والقاضي في المنهاج قوله ما وضع لخطاب المشافهة
وهو الخطاب الوارد بصيغة المخاطب مثل افعلوا الخير و
اقيموا الصلوة ونحوهما قوله لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن
الخبر فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع في دلالة
الصيغة حقيقة على العموم والشمول للمتاخرين اذ لا نزاع
في جواز حملها على العموم مجازا لان باب المجاز واسع وثانيهما ان
الموجودين في زمن الخطاب داخلون فيه وان لم يكونوا
حاضرين في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين
في عدم الدخول قوله بدليل اخر كالضرورة والاجماع فان
مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم المستفاد من
الخطاب امر ضروري اتفقت عليه الامة قوله وهو قول
اصحابنا هذه العبارة كعبارة ت تشعر بان علمائنا

اجمعوا على عدم العمومية فان ثبت هذا فذاك والا ففيه
كلام ستعرفه **قوله** واكثر اهل الخلاف نقل هذا عن اصحاب
الشافعي وابي حنيفة وذهب قوم منهم نسب هذا القول الى
الحنابلة قيل هذا القول غير بعيد وقال قطب المحققين في
في الكتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم
معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وهو قريب **قوله** لا يتق
للمعدومين يا ايها الناس الخ وجه ذلك ان الخطاب بالناس
يستدعي كون المخاطب انسانا والمعدوم لا يتصف بالانسانية
فلا يخاطب به وفيه نظر اما اولا فلقوله تعالى كن فيكون
حيث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة تحصيل الحاصل و
اما ثانيا فلانه ان تم ذلك في خطاب البشر فلا يتم في خطابه تعالى
لان الموجودين في زمن الخطاب والمعدومين عنده سواء
ومما يؤيد ذلك قوله تعالى الست بربكم والقول بان الخطاب هنا
تعلق بالمثال مشترك والجواب بان خطابه تعالى لما كان مقرونا
بتبليغ الرسول كان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبين
لا يخفى ما فيه فان التبليغ انما يكون بذلك الخطاب على ما هو
في نفس الامر فاذا كان الخطاب عاما للجميع وجب ان يكون
التبليغ ايضا عاما وامتناع تعلق خطاب الرسول نفسه
بالمعدومين

بالمعدومين لا ينافي تعلق خطاب الله من حيث التبليغ بهم واما ثالثا
فلانه لو سلم امتناع الرسول تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا
نسلم امتناع تعلقه بالموجودين والمعدومين معا على سبيل التغليب
فخطاب يا ايها الناس يجوز ان يكون شاملا للمعدومين على
وجه التغليب ومثله شايع في اللسان فصيح عند ارباب
البيان فان قلت التغليب مجاز والنزاع انما هو في التناول
بحسب الحقيقة قلت هذا حق ولكن المسئلة ح ليس لها كثير فائدة
ولا يصح ايضا قول المستدل اذ شمول الحكم للمعدومين بدليل
آخر غير الخطاب **قوله** وانكاره مكابرة اي انكار عدم جواز ذلك
القول يعني القول بجواز خطاب المعدومين او المعدومين مع
الموجودين حقيقة بيا ايها الناس مكابرة **قوله** وايضا فان الصبي
والمجنون الخ اشار هذا الدليل على نهج القياس بالاولوية
تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول الصبي والمجنون مع وجود
بعض شامل شرايط توجهه كالوجود والاتصاف بالانسانية
فيهما فعدم تناوله للمعدوم احرى لان اتصافه بشرايط توجه
الخطاب ابعد والجامع عدم الفهم والتمييز الجواب ان العلة
في الاصل يجوز ان يكون عدم التمييز المقترن بالجنون و
الصبا اي مجموعهما وهذا لم يتحقق في الفرع واما الجواب

عنه يمنع الحكم في الاصل والقول بان كل واحد منهما داخل تحت
الخطاب غايته انه احض بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول بل
يؤيده فيه مفيد حدا بل يكابر فيه قطعا لان القول بان نحو يا ايها الناس
اعبدوا و يا ايها الذين امنوا متناول للصبي والمجنون لا يخفى
فساده على ذوي الابصار قوله احدها لو لم يكن الرسول
مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه قال في الحاشية ان قيل
هذه الخطابات من الله والرسول مبلغ قلنا لما كان الرسول
هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فكانه هو المخاطب لهم
ولو اوردنا سياق الدليل على ان يكون المخاطب هو الله تعالى
لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا
اليهم لان معنى رسالة اليهم ان يتلقى له بلغهم ما خاطبتهم به قوله
بالنسبة اليه اي الى من بعده فلا يكون الرسول مرسلا اليه
قوله فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة
للناس و بعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا يسلم شموله
للمعدومين قوله من بعد الصحابة بيان لاهل الاعصار
لا للعلماء لانه ربما يدعى احتجاج الصحابة ايضا قوله والجواب
اما عن الاول فلخصه ان تبليغ الاحكام لا يجب ان يكون
بخطاب المشافهة بل قد يكون كما في الموجودين وقد يكون

بغيره

بغيره من الدلايل والامارات الدالة على ان حكمهم حكم الموجودين
والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل الخلاف واذ حيث لا يقولون انما
بوجود معصوم من آل محمد يقوم مقامه ويبلغ الى الامة احكامه واما
على مذهب الفرقة الناجية فهو بعيد ومما يدل عليه ما رواه في الكافي
في تفسير قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان
المراد بمن بلغ الائمة عليهم السلام والمعنى وينذركم به بلغ لان هذا
التفسير يفيد ان المشافهة شرط في كل مخاطب سواء كان الرسول
صلى الله عليه وآله او القايمون مقامه قوله واما عن الثاني فبمنع
احتجاج العلماء على من بعد الصحابة باثبات احكام الخطابات لهم
لا يدل على ان ذلك لتناول الخطاب اياهم لجواز ان يستند بدليل آخر
كالاجماع والضرورة الدالين على مشاركة غير الصحابة لهم في الاحكام
فقد يقع هذا بان المستفاد من سياق القصص على الوجه المنقول هو
ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه نعم هو من الا
الاحتمالات البعيدة التي لا تضر في الظنيات قوله حتى يبقى واحد
قال في الحاشية ادعى في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد
في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف
على موافقة له في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بما ينافيه
انتهى ونقل عن القفال ان انتهاء التخصيص في الجمع مطلقا الى ثلثه

وفي عوده الى الواحد وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلثة وفي
غيره الى الواحد قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك
بان يكون الباقي اكثر من النصف قيل لا يتصور ذلك الا فيما كان
عدد افراد العام محصورا وهو ليس بسديد لانه لا يمتنع الاطلاع
على ما فوق النصف في غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال الا
فلانا وفلانا حتى عددت عشرة مثلا فانه يعلم ان الباقي
اكثر من الخارج فقط قوله ولنا القطع بقبح قول القائل اي لنا
على الدعوى الاولى واما على الدعوى الثانية فلم يتعرض
لها اما لان وجودها معلوم او للاكتفاء بما سيذكره الخصم
واعتراف المص بانه حق ولكن ليس بمحل النزاع وفي لفظ القطع
اشعار بان الحكم المذكور ضروري وان ما ذكره تنبيه لا
دليل وانت تعلم انه لا دلالة فيما ذكره على ان الباقي يجب
ان يكون اكثر من النصف اللهم الا ان يكون المقصود ابطال
مذهب الخصم وكلا كلا وكلا كلا لانه لو اريد النصف و
الاقل منه قليلا فلا يتم المطلوب قوله لكان لتخصيصه
اي لكان ذلك لامتناع لتخصيصه اذ المفروض عدم مانع
اخر وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع
فيه قوله فان الاكثر اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان

تبقى ارادة الاقل قد عارضه فتساقطا لا يقال اثر النقص
سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه
اعني الاكثر لانا نقول سقوط اثره عند ارادة الحقيقة لا
يقتضي سقوطه عند ارادة المجاز قوله لامتناع ارادة الاقل
لا يقال اذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل
ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا نقول
النزاع انما هو في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل
المرجوح مع قرينة مخصصة به ام لا وما ذكرت انما يدل على
امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه
لكنها قوله لكنها ليست اجزاء له اورد عليه بان هذا انما
يتم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق النفي والموصول
واسم الشرط ونحوها واما في الجمع المعرف فلا لان الواحد
جزء له واجيب بان هذا مبني على ما ذهب اليه المحققون
من ان عموم الجمع المعرف باعتبار اجزائه اعني الاحاد لا باعتبار
جزئياته من الجموع فعموم الجمع المعرف كعموم المفرد في شموله
لكل واحد فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء دون الجزئيات
لو كان للعموم اما لو كان للخصوص فالمراد به هو الجزئيات
دون الاجزاء لانه قد يكون للعموم خصوصية لا توجد في

الخصوص قلنا كان المراد منه عند اخراج البعض هو الاحاد
فكذا بعده لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واتضح فعلم
فقط ان الباقي والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا كان الخارج
هو الاحاد كان الباقي ايضا كذلك قوله وانما هو علاقة ثابتة
فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل والحصر ثم
لجواز ان يكون العلاقة وهي علاقة العام والخاص فلو تمسك
به المستدل لم يرد عليه ذلك قوله استعارة عن العظمة
هكذا وقع عبارة العضدي وقيل اللفظ للعظمة الا ان يجعل
الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية قوله ولم يبق معنى العموم
ملحوظا فيه اصلا اي لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما الاول
فظ واما الثاني فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة
العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع فظ وفيه اشعار بان
الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ
وربما يتوهم ان هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولولا هذا لكان
لا يمكن جعل قوله وليس من التعميم والتخصيص في شيء اشارة الى
هذا القول قوله والامر عندنا سهل فان اتفاق المفسرين
على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت
به حكم كذا نقل عنه رحمه الله قوله بل هو للبعض الخارجي



لام التعريف اما اشارة الى حصة معينة من الحقيقة
وهو للعهد الخارجي او الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو
للجنس اما باعتبار الوجود مع وجود القرينة البعضية وهو
للعهد الذهني او مع عدمها وهو الاستغراق والتعريف
هنا ليس للاول لعدم العهد الخارجي ولا للثاني لان الاكل
لا يتعلق بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا للرابع
وهو ظاهر فتعين ان يكون للثالث اعني الفرد الموجود في الخارج
المطابق للماهية المعهودة في الذهن اما لصدقها عليه
او لانه نفسها بعد دفع المشخصات وتلك الماهية هي القدر
المخصوص من الخبز والماء المقترن بانه يوكل ويشرب عادة فقوله
بل هو للبعض اشارة الى ذلك الفرد الموجود من الماهية وقوله
للمعهود الذهني اشارة الى الماهية المقررة في الذهن
وقوله اعني الخبز والماء تفسير لتلك الماهية وتحقيق لعهديتها
في الذهن وقوله وهو مقدار ما معلوم اشارة الى ان ليس المراد
مطلق الماكول والمشروب يعني اقل ما يصدق عليه اسمه بل المراد
هو القدر المعلوم كونه ماكولا ومشروبا فقد ظهر ان التعريف
هنا الفرد موجود في الخارج من تلك الماهية المقررة في الذهن
وبهذا القدر تم الجواب لان تعريف العهد الذهني ليس
من تخصيص العموم في شيء الا انه اوضح المقصود وشبهه

بالعهد الخارجي فانه ليس من تخصيص العموم قطعا حيث
قال وحاصل الامر الى اخره توضيحه ان هذا الفرد الخارجي
المطابق للمعهود الذهني الذي اطلق عليه المعرف باللام
مماثل لواحد معين في الخارج مقصود من بين افراد معهودة
فيه في قولنا ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين
من بين اسواق معلومة معهودة بسبب اعتبار دخول
المخاطب المعاملة والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة
والمراد فرد منها كما ان الاسواق واتحاد الماهية فكما ان
العهد الخارجي ليس من تخصيص العموم كذلك العهد الذهني
هذا وقد نقل ولده المحقق قدس سره عنه رحمه الله ان
المقصود من حاصل الامر انه لما كان من المقررات
المقصود بالعهد الذهني هو الماهية مع فرد ما غير
معين وبالخارجي هو الماهية مع فرد معين في المثال
المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا
خارجيا محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا
محضا بل المراد به العهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني
فله جهتا تعيين وابهام كما ان العهد الخارجي اذا
اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية
كالمثال المذكور له جهتا تعيين وابهام وذلك لا

لا يخرج

لا يخرج كلا منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير
ان الغرض المطلوب هنا ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز
المعين اي الفرد المشخص ولا انه اكل مقدارا ما من بين مقدارات
خبز اما بمعنى اقل ما يصدق عليه بل الغرض انه اكل
مقدارا ما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدارا
معلوما للعهد الخارجي لكن لما كان مبهما بين معلومات
اشبه الذهني ومثله لا يخرجه عن ذلك قوله من حيث هو
احتراز عن الجمع المعرف والمضاف فانهما يعمان باعتبار
التعريف والاضافة ولم يثبت دليل على تلازم حكمها لا يقال
المستدل اجرى الدليل في الجمع المخصص فتلازم الحكمين ح
ظاهر لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان
الاثنان اقل الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلاثة
ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل
لانا نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام كالجمع المنكر
في الاثنين والثلثة جواز استعمال ما هو عام فيهما بل الحق
عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات
فلا فرق ح بين عمومه وعموم المفرد فهو مجاز مطلقا
اي سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص

مستقلا او غير مستقل قوله من شرط او صفة او استثناء
او غاية انما كان هذه الامور غير مستقلة لاحتياج
الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والاستثناء الى
المستثنى منه والغاية الى المغيا من سمع او عقل قيل
المراد بالمخصص العقلي ما عدا السمعي فيندرج فيه الحسي
كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما اورد
عليه العضد ان ثبوت الملازمة يتوقف على كون
العام مستعملا في الخصوص ومراد به الباقي وليس كذلك
بل العام مستعمل في العموم والمراد به الشمول والمخصص
يفيد اخراج بعض جزئياته ثم يسند الى ما بقي بعد الاخراج
فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي
انما يراد من المجموع لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك
فقولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال
من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم ان وجد في الجميع
كان الموصول بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة فكان
خارجا عما نحن فيه وان كان مختصا ببعضهم كان
الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة فكما ان الموصول

اذا

اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل منه مرادا به البعض
بل المراد به الجميع كذلك اذا كان العلم صفة مخصصة
لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته
لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ البعض فكانك قلت
اكرم جميع الرجال علماءهم وهذا مثل ما يوهم للمستثنى
من ان المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى يراد به
الخصوص واداة الاستثناء يراد بها الاخراج والاسناد
الى ما بقي بعد الاستثناء قوله بيان الملازمة يعني ثبت
فيما مر ان اللفظ موضوع للعموم وح لو اطلق على البعض
حقيقة لكان ذلك اما باعتبار انه موضوع له ايضا او باعتبار
انه عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاخيران
باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض مخالف
للمفهوم من الكل واما الثاني فلان مفهوم الكل لا يصدق
على البعض فتعين الاول فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا
بينهما قيل ظاهر هذا الدليل يقتضي ان يكون اطلاق
العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء وقد سبق انه
ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب
بانه ليس المراد من كونه موضوعا للعموم انه موضوع للعموم

من حيث هو متلبس بالهيئة المجموعية بل المراد انه
موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد دون آخر
فلو اطلق على فرد مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد آخر
كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعماله في الهيئة
المجموعية مجازا وهم قد التزموه قوله ان العرض واقع
في مثله اي فيما لا يكون مشتركا لفظيا بين العام والخاص
وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول من ذهب الى ان
الصيغة مختصة بالعموم وانها يطلق على الباقي حقيقة
فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظي ليس بضروري ولا
متفق عليه اذ القول به موجود فلا يتم الدليل احدها
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق قيل
يمنع كون تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص حقيقة
بل هو مجاز لانه من باب دلالة لفظ الكل على الجزء وهذا
ليس بشيء لانك قد عرفت آنفا ان اللفظ ليس بموضوع
للهيئة المجموعية بل لكل فرد فلا كل ولا جزء هنا
قوله انما طرء عدم تناوله الغير وهذا الذي طرء لا تاثير
له في تصيير مجازا الا ان الواضع لم يتعرض لشرط انضمام
الغير وعدمه وعدم التعرض اعم من تعرض العدم او الوجود

والثاني

قوله والثاني انه يسبق توضيحه ان الباقي بنفسه مجردا
عن ملاحظة القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي
احتمال الغير اعني العموم وذلك اي سبق الباقي بنفسه
او عدم سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ في الباقي حقيقة
فقوله اذ مع القرينة لا يحتمل غيره علة لكون الباقي سابقا
بنفسه لا بانضمام القرينة تحقيقه ان القرينة من شانها
نفي احتمال الغير ولا مدخل لها في سبق الباقي بل سبقه انما
هو بنفسه وقوله ذلك اشارة الى سبق الباقي المذكور صريحا
او الى عدم سبق غيره المعلوم التزاما والاول اظهر لفظا والثاني
انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم سبق غيرها لا سبقها والا
لانتقض بالمشترك فان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة
في الكل بغير تبيين ثم هذا الدليل على ما حررناه لا يرد عليه
ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض يرفع جميع المجازات
اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله
لسبقه فيه بها حقيقة في غيره قوله والجواب عن الاول منع كونه
والتناول باق توضيحه ان تناول اللفظ للباقي وارادته قبل
التخصيص وهو الذي كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناوله
والغير وارادته ايضا بالفعل فتناوله له ملحوظا بانفراده عنه

منضم مع ارادة غيره وهذا التناول بعد التخصيص مغاير للتناول
الاول بالضرورة وبطل بان هذا ينفى الاول ويقتضى ذلك
كون اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له فقد ظهر مما ذكرنا
ان المراد بقوله انما كان مع غيره انه انما كان مع تناول
غيره وارادته بالفعل وليس المراد به مع صلوح تناوله ومجرد
احتماله ذلك ليرد ان استعماله فى الباقى بخصوصه بعد التخصيص
يقتضى انتفاء صلوحه للغير ولا يلزم منه ان يكون مجازا
فى الباقى ولا دخل للمشترك فانه صالح لكل واحد من معانيه
قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون
مجازا فى الباقى وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هذا لكان
الفرق بين العام والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته
ليست بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال بخلاف العام فان
وضعه للصلاحية فاذا انتفت صلاحيته بالمخصص
تحقق الاستعمال فى غير ما وضع له بخلاف المشترك واعترض
بان عدم تناوله يعنى اعترض بان عدم تناول اللفظ للغير
بعد التخصيص او تناوله له قبله لا يغير صفة تناوله للباقى
والحاصل ان تناوله للباقى الذى كان على سبيل الحقيقة
باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يؤثر

فى تناوله

فى تناوله ولا يوجب نفيه وقد يجاب بان تناوله لما بقى
الذى كان حقيقة هو تناوله فى ضمن الكل اجمالا واما
تناوله له بخصوصه فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة
اصلا قوله وجوابه محصله ان التناول ليس موجبا لكون
اللفظ حقيقة فى الباقى قبل التخصيص اذ التناول اعم
من ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز والعام لا يقتضى
خاصا معينا فلا يستلزم بقاءه بعد التخصيص كونه
حقيقة بل الموجب له هو استعماله فى الكل الذى يكون ذلك الباقى
فيه بعضا واللفظ بعد التخصيص مستعمل فى الباقى بخصوصه
فلا يكون حقيقة فيه بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب
يتعلق بقوله لا يغير صفة تناوله ومحصوله ان اللازم
من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص واما ان ذلك التناول
موجب لكون اللفظ حقيقة فى الباقى فلا لانه فرع لكونه
موجبا له قبله وانه ممنوع بل الموجب له هو الاستعمال فى الكل
وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يجعل جوابا عن
اصل الدليل قوله والقول بانه كان متناولا مجرد
عبارة كانه جواب عن سؤال مقدر تقريره ان التناول
اذا كان باقيا بحاله بعد التخصيص كما ذكره المعترض

وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف يكون
التناول بعده مجازا وتقرير الجواب ان في القول بان
التناول للباقي حقيقة قبل التخصيص مساهلة في العبارة
والمراد ان التناول له بحسب الحقيقة الناشية من استعمال
اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك
التاويل لان الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة
اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي قوله وعن الثاني
بالمنع من السبق اي بالمنع من سبق الباقي بخصوصه فلا يرد
انه اذا سلم سبق العموم لا معنى لمنع سبق الباقي لانه
احد جزئيات العموم ولا يعقل سبق العموم الا بسبق جزئياته
باسرها وذلك لان سبق العموم انما يستلزم سبق الباقي
على انه بعض منه لا على خصوصه قوله وانما يتبادر
مع القرينة اي انما يتبادر الباقي بخصوصه مع القرينة
المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها تاثيرا
في عدم ارادة الخارج كذلك لها تاثير في ارادة الباقي
بخصوصه قوله وهو دليل المجاز اي سبق العموم عند
عدم قرينة خصوص الباقي دليل على ان اللفظ مجاز
فيه لان سبق الغير من علامات المجاز كون النزاع

ثم لو

في لفظ العام او في الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله
معنى العموم حقيقة هو كذا معنى لفظ العموم لا معنى
الصيغ المخصوصة المبحوث عنها معناها استغراقها لجميع
ما يتناوله لكن لما كان لفظ العام يطلق على تلك الصيغ
توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض بالمعروض
واجرى حكم العارض على المعروض وهو سهو بين لان
اطلاق العارض اعني العموم على متكثر غير محصور
حقيقة لا يستلزم ان يكون اطلاق المعروض اعني الصيغة
عليه مع كونه بعض مدلوله ايضا من باب الحقيقة لو كان
التقييد بما لا يستقل توضيحه لو كان العام المخصص
- بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ ركب مع اخر ووضع
المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا
وذلك نحو مسلمون فان مسلما وضع لمن قام به الاسلام
ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام ولا يدل
المسلم وحده على جزء المعنى ونحو المسلم فان مسلما فضلا
عن ان يكون مجازا بل مجموع مسلمون دال على مجموع المعنى
ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع ومع لام العهد
او الجنس موضوع للحقيقة المشار اليها من حيث هي او من

حيث وجدها في ضمن شخص معين وليس في مسلم وحده
دلالة على شيء بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة الا خمسين
عاما فان الف سنة نص في معناه ولا تجوز فيه والمجموع
المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء
لما بقي بعد الاستثناء واعترض بان الاستثناء
عند هذا القايل مقيس لا مقيس عليه كما علم من تصريح
هنا وفي اول الباب نقل مذهبه فكان الواجب ان
لا يذكره في جانب المقيس عليه واجيب بان النزاع في العام
المخصص بالاستثناء لا في المقيد بالاستثناء مطلقا
واسماء الاعداد ليست عامة فلهذا صح جعله مقيسا
عليه موضع وفاق من الخصم يعني ان الخصم ايضا قايل
بان الف سنة بل كل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل
في معناه والمجموع من حيث هو مستعمل في الباقي بعد
الاستثناء وكلامنا معه وانما زاد قوله من الخصم لئلا
يرد عليه ان الوفاق في ذلك ممنوع كيف والقول بان
العشرة في عشرة الا ثلثة مستعملة في السبعة مجازا والا
قرينة مشهور قوله بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد
من مسلم في مسلمون والمسلم والف سنة يقيد بقيد

هو

هو كالجزء له وهو ضمير الجمع والة التعريف والاستثناء
وقد صار بواسطته لمعنى وهو الجماعة والجنس والعهد
وتسعماية وخمسون وهذا غيرها وضع له اولا وهي بعينه
اي تلك المذكورات بدون القيد لما نقلت عنه وهو المعنى
الاول ومعه لما نقلت اليه وهو المعنى الثاني ولا يحتمل
الاول فقد جعلتم ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس
وهو المقيد بالوصف ونحوه فالقول بعدم الجواز في المقيس
عليه وهو مسلمون ونحوه فرق بين المتساويين وهو
تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر يعني الجواب انا نسلم
بما ذكرتم ليس مثل العام المخصوص بغير المستقل بل بينهما
فرق ووجه الفرق ظاهر الى اخر ما ذكره المصنف قيل الاولى
في الجواب ان يقال لا نسلم ان كل زيادة يوجب التجوز بل الزيادة
الموجبة له هي ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين في الرجال
المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه
الاصلي فما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك وانما كان
هذا الجواب اولى لانه يرد على قوله المسلم يعد في العرف
كلمة واحدة انه ان اريد بالعرف العرف العام فقد يدعى
عدم الفرق فيه بين المعرف باللام والمقيد بالشرط

والصفة ونحوهما وان اريد به العرف الخاص فمع الاختلاف

لا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة

بحسب العرف دون تمييز الطول لا يقدم على انكاره الا مكابر

ثم ان المستدل لما ابتت حكم الزيادة المذكورة مع العام

للزيادة المذكورة مع غيره بالقياس فمتى لم يفرق

بين الزيادتين مابدا الفرق لا يقدح المنع المذكور

قوله فان الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون

ليس بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان مسلمون للجمع

بوضع الواضع له كما ان الف ضارب وواو مضروب

ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان ضاربا للفاعل

ومضروبا للمفعول بوضع الواضع فمجموع مسلمون لفظ

واحد لجماعة متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه

فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع لما مر فاذا

جعل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون

خرج عن الاول بعض افراده وغير المسلم فلم يبق على

موضوعه فلا يكون حقيقة وعليه تفتيش ليظهر لك

وجه قوله ولا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث يتحقق

في العام المخصوص قوله على تقدير تسليمه اشارة الى ان

الحكم

الحكم بكون الف سنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة

ممنوع لانه ذهب طائفة الى ان كل عدد وقع المستثنى منه

يراد به الباقي مجازا فيقال الف سنة مجاز عن تسعمائة

وخمسين بقرينة الاستثناء في بطلان اللازم بالنسبة

اليه غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان

المراد بالف سنة تمام المدلول الحقيقي واستثناء البعض

انما وقع قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرج عن الحكم

لا عن الارادة والمجموع من حيث هو موضوع لما صح

محل الحكم ولا شيء مما ذكرناه وهو كون المجموع

كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله

ووقوع الاخراج منه قبل الاسناد والحكم يعني ليس شيء

من هذين الامرين يتحقق في العام المخصوص اما الاول

فلظهور ان كل واحد من العام والمخصص مستقل عن

الاخر وكلمة براسه والثاني يخصص الاول ببعض

افراده فيكون الاول مجازا في الباقي واما الثاني

فلان المعروض ارادة بعض افراد العام لا تمامها كما

في الف سنة فيكون العام مجازا دون الف سنة وفيه

نظر لان هذا مبني على الفرق بين الاستثناء من العام

والاستثنا من العدد بان المراد بالعدد تمام مدلوله
وبالعام بعضه وهو غلط لان كل من ادعى ان المراد بالعدد
المستثنى منه تمام مدلوله ادعى ان المراد بالعام المستثنى
منه كذلك والمستدل يقول لو كان العام مجازا لكان
العدد مجازا لعدم الفرق وهذا احق فقول المصنف
فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع
قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلث هو مسلمون
والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وهذه في هذه
مجازات اشارة اليها وقوله ولان المفروض عطف على
قوله لظهور الامتياز والمعطوف عليه بيان
لعدم تحقق ما ذكر في الصورتين الاولتين في العام
المخصوص والمعطوف بيان العدم تحقق ما ذكر في الصورة
الاخيرة فيه كما اشرنا اليه لا يخرجه عن الحجية
ايما الى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل
التخصيص حجة في الزايل وفي الباقي بالاتفاق فيكون
بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء الثابت
الا المعارض ولم يوجد فمن ادعاه يحتاج الى اثباته ثم
الظاهر ان حجيته في الباقي ظنية ويشعر به قوله فيما

يعد

بعد وذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية
ان خص بغير مستقل مبين والا فظنية قوله وان لم يكن المخصص
مجملا اذ لو كان مجملا نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان اي بعض
فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل الظن بالباقي وقد
نقل الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم
ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد
ولا يجمعن بعده قوله مطلقا الظاهر من سياق الكلام حيث
قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرجه عن الحجية يعني
ان العام حجة في الباقي سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره
وسواء كان جمعا او غيره ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله
مجملا بقرينة ذكره بعد يعني ان العام المخصص بالمجمل ليس
بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل
وسواء كان مجملا من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم
او مجملا من وجه ومبينا من وجه اخر كقولهم اقتلوا المشركين
الا بعض اليهود فانه مبين فيتميز عدد اليهود من المشركين ومجمل
في اليهود وفيه رد على التفصيل الذي ذكره بعض العامة وهو ان
المخصص المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم

ليس بحجة وان كان مستقلا عقليا بحق الرجال في الدار حيث
يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجل ليس فيها او لفظيا
فالعام حجة ظنية في الباقي والفرق بينهما ان غير المستقل
بمنزلة جزء للعام ووصف قايم به فيسري جهالته اليه
فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري
اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان علم سراية جهالة
المستقل م لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون هو الخارج
فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه
ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص بالمجمل من كل وجه
ليس بحجة بخلاف المخصص بمجمل من وجه دون وجه آخر
فانه حجة ثم قال بعد لا تكرم اي بمثال لين احدهما المنفصل
والاخر المتصل على في العرف عاصيا اذ يثبت ذلك العرف
ثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل قوله وذلك دليل
ظهوره في البقاء شموله للباقي على نحو شموله للكل قبل
التخصيص فكان المط قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد
دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني
دون المجموع من حيث هو كذلك المط بعده هو كل فرد
من البواقي بحيث لو اتى بواحد دون اخر عد مطيعا

على الاول

على الاول وعاصيا على الآخر فعلى هذا قوله غير من وقع
النص على اخراجه يراد به اعم من جميع الباقي وبعضه
دون الجميع فقط ليرد ان ذلك يقتضي ان يكون الاتي
بالواحد مستحقا للذم وانه باطل وسائر ما يحتمله
من المراتب مجاز انه هذا بناء على ان العام المخصص
مجاز ثم الظ من هذا الكلام ومما بعده حيث قال وتمام
الباقي احد المجازات ان لفظ العام ما اذا لم يرد به
موضعه الاصلي اعني العموم كان لكل واحد من تلك
المراتب على ان يكون كل واحد منهما معنى مجازيا له وانما
قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون المقصود ان كل واحد
من تلك المراتب من افراد معناه المجازي وذلك بان
يكون المقصود منه بعد التخصيص مفهوم الباقي
وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب فعلى
الاول كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثاني
كان له معنى مجازي له افراد متعدده وعلى التقديرين
كانت نسبته اليهما على نحو واحد فيكون مجملا فيهما
قوله ومن هذا اي ومن جعل عدم ارادة الحقيقة
مع تعدد المجازات دليلا على عدم الحجية يظهر حجة
المفصل لا يقال المذكور نفسه حجة للمفصل لانا

نقول هو حجة لاحاد جزئي مدعاه وهو ان المخصص
بالمنفصل ليس بحجة والحجة بجزئه الاخر يستنبط منه
اذا كانت المجازات متساوية هذا جواب عما يستفاد
من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي
اشرنا فالتغير بر اذا كانت افراد المجاز متساوية قوله فان
الباقي اقرب الى قوله من غير جهة التخصيص دليل على كون بعض
المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى وجود ما يدل
على ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب الى الحقيقة اعني الاستغراق
من غيره وما ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يورث
ذما دليل على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله
وايضا الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على معنى
مجازي بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة هناك
سوى التخصيص فلو لم يكن التخصيص قرينة لارادة الباقي
لكان ذلك منافيا للحكمة اورد عليه اولا ان كون
الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن
الارادة على جميع التقادير فسقط اعتبار هذين الوصفين
من الطرفين لتعارضهما فصار الوسط والطرفان
متساوية في الارادة فلزم الاجمال وثانيا ان دعوى
الذم المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض ثبوته

فلعله

فلعله مستفاد من غير التخصيص فلا يفيد الا ان اللفظ
مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في قولنا
رايت اسدا في الحمام فانها انما يدل على انه ليس المراد من
الحيوان المخصوص واما تعيين المراد من كونه زيدا او عمرا
فموكول الى قرينة اخرى لا يقال الفرق بين الاسد وما نحن
فيه ظاهر فان الاسد يطلق على هذا او ذاك بطريق
البدلية فهو في ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان
اطلاقه على الباقي بطريق الشمول فاذا انتفت قرينة تعيين
بعض الباقي وجب حمله على جميعه بقرينة التخصيص لانا
نقول استعمال العام المخصص في الباقي ايضا من قبيل استعمال
الكلي في جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء وثالثا انا لا نسلم
ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في معنى مجازي بدون قرينة [illegible]
لارادة الحقيقة وسيجيء تصريح المصنف بجوازه وكفاك شاهدا
قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم على ان عدم
جوازه لذلك يقتضي عدم جواز الاجمال في كلام الحكيم نعم لا يجوز
ذلك في وقت الحاجة قوله ثم يجب الحمل على البعض جواب اما اي اذا ثبت
ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
وجب حمل العام المخصص عليه فيسقط ما ذكره من انه مجمل فيهما

قوله ان لم يكن الحجج بها انما قيد به لان الحجج بها الوري
جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لم يكن اقل الجمع عنده
مقطوعا به على جميع التقادير بان اقل الجمع هو المتحقق هذا
انما ينتهض اذا كان العام من صيغ العموم وكان عمومها
باعتبار الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان
عمومه باعتبار الاجزاء فلا قوله واستقرب في النهاية
عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص
بعد الاستقصا وجب العمل بما يقتضيه ان كان موسعا
وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان مضيقا وجب
الطلب قبله من باب المقدمة واعلم ان ابواب آيات الاحكام
وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة مفصلة
فان علمائنا رضوان الله عليهم جعلوا ما يتعلق بالطهارة
من الآيات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة
بابا آخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب
ولم نجد مخصصه في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز
العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب
اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بنحو من المناسبة
ومثل هذا غير قليل يظهر هذا لمن تامل في كتب الاخبار

وكذلك

وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء ليحصل الظن بعدم وجود
الاجماع قوله وانكر ذلك جمع من المحققين منهم الغزالي والآمدي
وابن الحاجب قوله لنقل جماعة عدم الخلاف هذا دليل على وجود
الخلاف في احد المقامين فلا يتم التقريب لانا نقول المقصود
هو الرد على ذلك الجمع من المحققين وهم معترفون بوقوع الخلاف
في المقام الآخر قوله ان نعود قايله اي قايل جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص قوله جزمنا الظاهر انه فيه للاعتقاد
ويحتمل ان يكون للوجوب وهو على التقديرين دعوى بلا
دليل قوله والا تغير الاعتقاد اي وان لم يتبين الخصوص
تغير اعتقاد عمومه ويعمل بالخصوص قوله عن ذلك القايل الظاهر
انه اشارة الى القايل بجواز التمسك قبل البحث عن المخصص
ويحتمل ان يكون اشارة الى القايل الموجب قوله فلا نوى عندي
مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز العمل بعام قبل
البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن
القوي بانتفائه وقوله لنا دليل على الجزء الاول وقوله
وانما اكتفينا دليل على الجزء الثاني قوله والتخصيص كيفيته
في الدلالة ان اراد ان التخصيص الثابت كيفيته في الدلالة
فلا نزاع فيه وان اراد ان التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث

عند الاول الكلام وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم
فيجب على المجتهد لتمسك به قوله فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبته وقوعه
يقبل ان ثبوته ارجح من احتمال عدمه فلم حكم المصنف بتسا
ويهما قلت غلبته وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة
فصار وقوعه وعدمه متساويان على ان ذلك يكفي في
في الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان فتامل
قال في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال
على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص ح فانه
لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع
بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيحه هذا الاحتمال
باعتبار ادراج اللفظ الاستقصا في العبارة
حيث قال في سب ولا يجب في الاستدلال بالعام
استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك
بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز وليس شيء
لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وعدم
وجوبه قوله فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فان
قلت هذا مناف لما سبق من الحكم بالمساواة بين العموم

وعدمه

وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح له درجة
التساوي مع زيادة ففي السابق نظر الى درجة التساوي
وهنا نظر الى الزيادة ايضا لانها ادخل في المقصود عن
حصول الفرق بين العام والحقيقة قوله فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقائق ان قلت لم لم يقل فان الالفاظ اكثرها
ليست بمجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات مع تحقق
الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايضا قلت هذا
الفرق لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز
في العمل بالحقائق لاحتمال كون الحقائق مساوية للمجازات
ح فيجب طلب المجاز كما يجب طلب المخصص على ما مر في دليل
المصنف قوله واحتج مشترطو القطع بانه ان كانت المسئلة
اورد عليه سلطان المحققين بان هذا يدل على ان
على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه ووجوبه
بانه اذا امكن وجب لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن
مع امكان القطع وانه رد لمن انكر امكانه لانه لو اريد
بالعام الخاص لنصب لذلك دليل لم يبين الملازمة
لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب
قرينة عليه قوله لم يجد ما يرجحه عن حكمه لا يقال الحصول

لا ينافي كلامه ان الاستدلال لا يتوقف

الاعتقاد القطعي عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي
تواله فيما بعد بالوجد ان غاية في الباب ان ذلك الاعتقاد
غير مطابق للواقع والمشترط لا يدعي مطابقته لانا نقول
المشترط يدعيها حيث جعل عدم الوجدان دليلا على عدم
الوجود في نفس الامر فاذا ظهر وجوده بطل قوله قطعا
قوله اذا تعقب المخصص متعددا سواكان جملا ام غيرها
عمم محل النزاع من وجهين احدهما ان ذلك المتعدد اعم
من ان يكون بعضها معطوفا على بعض اولا والعطف على
تقدير وجوده اعم من ان يكون بالواو او بالفاء او ثم
وهذا مذهب الامام الرازي في المحصول والامدي اعتبر
التعاطف بالواو وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين
واما التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك لدلالتهما على
الاختصاص بالاخير والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا
التعاطف مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من ان
يكون جملا او غيرها وظاهر كلام بعضهم يفيد ان المختص
في المفرد ان يعود الى الجمع اتفاقا قوله وصح عوده الى الكل واحد
احتراز عما لم يصح فانه مختص بالاخير نحو اكرم العلماء وطار
الناس الا الجهال قوله كان الاخير مخصوصا قطعا يظهر

سره بالنظر في المذاهب الاتية لانه يظهر منه ان تخصيصه
للاخير متفق عليه والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص
المخصص بالاول فقط لم يكن الثاني ح مخصوصا ولكن لم يقل
به احد ولا يظهر له معنى قوله فقول ذهب فنم ذهب
الشافعية الى رجوعه الى الجميع وشرح العضدي بكل واحد
قوله وقيل بالوقف ذهب اليه الغزالي والقاضي واتباعهما
وفي قوله بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه
الى الكل او الى الاخير اشارة الى ان المراد بالوقف هنا هو
الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد بعد الاعتراف
بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان
الاخير مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو في الاول
فقط قوله فيتوقف الى ظهور القرينة اي في توقف في تعيين
المراد بخصوصه من الاستثناء الى ظهور القرينة وهذا
لا ينافي الحكم بكون الاخير مخصوصا قطعا لان الحكم
بكون الاخير مخصوصا ليس من اجل ان الاخير مراد بخصوصه
بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير ولا يقدح في
ذلك كون الاخير غير معلوم الارادة بخصوصه كما لا يخفى
قوله وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم

اى القول بالوقف والقول بالاشتراك موافقان للقول
بظهور عوده الى الاخيرة فى تخصصها به لا فى جميع الاحكام
لان الاخيرة مخصوصة على كل من حالتى عوده الى الجميع او الى
الاخيرة او على كل حال من الاحتمالات الثلثة اعنى ظهور
عوده الى الاخير والوقف والاشتراك وانما قلنا لا فى
جميع الاحكام ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان
القول الثانى يحكم بالعموم فى غير الاخيرة بقاء للفظ
على ظاهره بخلاف هذين القولين فالحكم بتوافقهما محل
تامل قوله نعم يظهر ثمرة الخلاف يعنى لا فرق بين الاقوال
الثلثة فى الحكم والفرق بينها من وجه اخر وهو ان الاستعمال
الاستثنا فى الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز
فعلى القول الثانى مجاز لان الاستثناء على هذا القول
موضوع للاخراج من الاخير فاستعماله فى غيره يكون
مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما سيجى
ومن باب اطلاق المقيد على المقيد على المطلق عند بعض وعلى
القول بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا
لاحتمال عود الاستثنا الى الجميع او الى الاخير وعلى القول
بالاشتراك حقيقة قوله وفصل بعضهم تفصيلا طويلا

اشارة الى ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة وهو انه
ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها
فللاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية
مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه عنها وان لم يتبين
استقلالها فللجميع لان الربط بينهما جعلهما بمنزلة
جملة واحدة وظهور الاضراب بان تختلفا نوعا بان
يكون احدهما خبرية والاخرى انشائية او اسما
بان يكون الاسم الصالح لان يقع مستثنى منه فى احدهما
غيره فى الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به فى احدهما
غيره فى الاخرى ويشترط فى الاختلافات الثلثة ان لا
يكون فى الثانية ضمير اسم الاول وان لا يشترك الجملتان
فى الغرض كالاهانة والتعظيم والتاديب وغيرها
من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس بينهما منع الجمع
فى الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض
فيتصور هنا سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب
اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول
سواء تحقق الاختلافات او بانتفاء الاول والثالث
اولا وسواء تحقق الشرط الثانى اولا بانتفاء الشرط

الثانی سواء تحققت الاختلافات الثلثة کلها او بعضها
اولا و سواء تحقق الشرط الاول او لا وتفصیله الامثلة
یظهر للشامل قوله ولیس ذلک لما کان الفرق بین ما انفاد
وبین المذهبین الاولین ظ تعرض لبیان الفرق بینه وبین
المذهبین الاخیرین قوله ولا بکونه مشترکا بینهما مطلقا
ای سواء کان المستثنی من المشتقات او المبهمات اولا
لفاظ المشترکة فان احتمال اللفظ لکل منهما لکونه مشترکا
بینهما انما هو علی الاخیر دون الاولین کما ستعرف
وجهه عند تحریر الدلیل قوله وانکنا موافقین له فی المعنی
وهو ان اللفظ موضوع لکل واحد منهما وان استعماله
فیه حقیقة الا ان بیننا وبینه فرقا وهو انا نقول
باتحاد الوضع وهو یقول بتعدده کما ستعرفه قوله ولولا
تصریحه رحمه الله بلفظ الاشتراک یعنی انه رحمه الله
لم یصرح بالاشتراک عند نقل مذهبه بل صرح به فی اثناء
الاحتجاج ولولا هذا التصریح لامکن حمل کلامه علی
ما اخترناه وکان فی توسیط اللفظ ایماء الی انه
یمکن حمل الاشتراک علی المجاز باعتبار ان الوضع
لکل واحد منهما وان کان متحدا لکونها متفقة

علی التخصیص علی کل تقدیر فیه مناقشة لان تیقن تخصیص
الاخیرة ظاهر علی مذهبی الوقف والاشتراک واما علی مذهب
المصنف القایل بان اللفظ موضوع لکل واحد منهما بوضع واحد
فلا لان اللفظ حینئذ دایر بین الاخراج من کل واحد منهما وبین
الاخراج من واحد منهما ولا یتعین ان یکون ذلک الواحد
هو الاخیر فتخصیصه غیر متیقن فلیتامل قوله وهذا الاثر
له ای یکون الاخیرة مرادة بخصوصها او فی جملة الجمیع لا اثر
له فی الحکم المط وهو تخصیصها تخصیصها الظهور ان الحکم ثابت
لها علی التقدیرین قوله فان تصور معنی جزئیا ای بخصوصه
من غیر ملاحظة مفهوم کلی یندرج هو تحته فلا یرد نحو المبهمات
قوله من کل مصدر لمن قام به مدلوله فضارب موضوع
لمن قام به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع علیه الضرب
قوله فلو کان موضوعا للمعنی العام کرجل جاز فیه ذلک
لا یقال الملازمة ممنوعة فان وضع اللفظ معنی لا یقتضی
جواز استعماله فیه الا یری ان الرحمن لا یجوز استعماله فیما
وضع له اذ لا یطلق علی غیره سبحانه لانا نقول المانع هنا
شرعی والکلام فی جوازه ذلک قوله مجیب اللغة وفی معناها
الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنی عام وهو نسبة

صفة هي غير مستقلة تلك الافعال الى فاعل ما الكل واحد من خصوصيات
فكان مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما النسبة
الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة
فالوضع فيها باعتبار عام وباعتبار آخر خاص اما الاول
فبالقياس الى النسب الجزئية لان تلك الافعال موضوعة بواسطة
ملاحظة نسبة صفة هي مصدرها الى فاعل ما الكل واحد من جزئيات
تلك النسبة فضرب مثلا موضوع وضعا عاما لنسبة الضرب
الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وفيه
نظر لانه ان اراد بالحدث الحدث المخصوص فظاهر ان الفعل
لم يوضع له ولا يدل عليه وان اراد به الحدث المطلق فالوضع
له عام ايضا قوله ادوات الاستثناء كلها اي سواء كانت
حرفا مثل الا وحاشا لانهما حرف في اكثر الاستعمال او فعلا
مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال
ولذا انتصب المستثنى بعدهما غالبا على المفعولية وقد يكون
حرفي جر او اسما مثل غير وسوى قوله واما الحرف منها فظاهر
ان الحرف من جملة الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج ظاهر لما عرفت في المقدمة من ان الحرف
مطلقا موضوع بوضع عام للخصوصيات مثلا لوحظ اخراج

المستثنى

المستثنى مطلقا ووضع الة الاخراجات المخصوصة مثل
اخراج هذا واخراج ذاك قوله واما الفعل لما لم يكن وضع
الفعل في باب الاستثناء لخصوصيات الاخراج ظاهرا
لانه واحتماليين كما مر تبين ان وضعه فيه انما هو لخصوصيات
لان المقصود من عدا زيدا في قولنا جاءني القوم عدا زيدا هو النسبة
المخصوصة اعني نسبة المجاوزة المتعلقة بزيد الى فاعل
مخصوص لا نفس المجاوزة واما الاسم يعني اما كون
الاسم موضوعا لخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق
كالغير بمعنى المغايرة وقد عرفت في المقدمة ان الوضع
في المشتق عام وفيه نظر لان كون الوضع في المشتق عاما
لا يقتضي ان يكون موضوعا لخصوصيات الاخراج بل المعلوم
في المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر
بقوله ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لكفى في المقصود ولم يرد عليه شيء لان الوضع العام اعم
من ان يكون الموضوع له خاصا كما في الحرف والفعل او عاما
كما في الاسم قوله اعني في الوضع العام لما ثبت في المقدمة
ان الوضع في الاداة عام والموضوع له خاص بين ان المراد هنا
الاداة هو الوضع العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع

له خاصا فصح قوله كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما
مما هو موضوع بالوضع العام لان الوضع العام متحقق فيهما
وعلى هذا اى على ما مر من ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات
الاخراج ووضع المستثنى عام وصح عودهما الى الكل واحدهما
فاى الامرين يعنى الاخراج من الاول والثانى اريد من الاستثناء
كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على ذلك
الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع
له لخصوصه او المعنى عام هو من افراده واطلاق العام
على افراده لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال
الاستثناء فى اخراج ايهما من باب الحقيقة وفيه نظر
لان وضع الاداة والمستثنى لمفهوم عام او لافراد كلا
يقتضى ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه
لو ثبت انه من جملة افراده وانه اول البحث **قوله** واحتج
فى فهم المراد منه الى القرينة لا يبعد ان يقال المستثنى
ان كان من صيغ العموم كان الاخراج من الجملتين
من غير حاجة الى القرينة **قوله** من هذا الوجه ايضا يعنى كما
ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد الوضع وتعدده
كذلك بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة

ومنها

قوله ومنها كونه من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء
فى اى الامرين على هذا التقدير ايضا حقيقة ولم يذكره
لانه اكتفى بما مر فى نقل المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف
قوله كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان من
المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع بالوضع العام
للجزئيات وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا كما عرفت
قوله ولا دليل على كون الهيئة كانه جواب عن سؤال مقدر
تقديره ان عدم تعدد الوضع فى المفردات لا ينافى ان يكون
الهيئة التركيبية الحاصلة للمستثنى مع اداة الاستثناء
موضوعا تارة للاخراج من الجميع واخرى للاخراج من الاخير
وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما يقتضيه
المعلوم وهو اتحاد الوضع فى المستثنى الى ما هو مجرد احتمال
من غير دليل غير معقول **قوله** بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال
محصله ان الاستفهام حسن على جميع الاحتمالات المذكورة
اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام فظاهر
لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء فيحسن الاستفهام من
المخاطب ليعلم المراد منه واما على مذهب المختص فلان
اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره ولو مجازا فحسن الاستفهام
لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين فحسن الاستفهام

لا يدل على خصوص الاشتراك قوله على تقدير تسليمه اشارة الى
منع دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضع
له واخرى في غيره فيتنوع منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء
من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم فانما
يدل عند اقترانه بالقرينة والخصم باحدهما نقول استعماله
في غيره منوط بالقرينة والمستدل يقول استعماله في كل
منهما مقترن بها الا ان القرينة عنده لتعيين المراد
لا لاصل الارادة وعند الخصم بالعكس فليس هنا
استعمال مجرد عن القرينة ليتمسك به على الحقيقة ولو
سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة قوله واما عن الثالث
هذا الجواب يدفع الاستدلال لو كان مقصود السيد
اثبات الاشتراك واما اذا كان مقصوده ابطال مذهب
الخصم كما يشعر به آخر كلامه فلا ومثله الجواب عن الرابع
قوله فبانه قياس في اللغة ولا يجوز اثبات اللغة بالقياس
لانها انما تثبت بالنقل وبالاستقراء الذي هو تتبع
مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود
به عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل
لا يدل على الاشتراك بخصوصه بل على الاعم منه ومما قلناه
ومن الوقف فان قلت السيد لم يتمسك بالقياس بل بانه

بل بانه بالاستقراء ان المتعلقات كلها غير ما نحن فيه
مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب
وهذا ليس من القياس في شيء اذ لا يعتبر في القياس كون
المقيس عليه اعم واغلب قلت قوله والجامع بين الامرين
يابى هذا التوجيه قوله اذ لا فرق بين قولنا فيه نظر لا نا لا نسلم
ان عدم الفرق بين القولين بواسطة العطف بل لاتحاد المسند
واشتراك المسند اليه فان قلت لا اتحاد والاشتراك المذكور
ان بدون العطف لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة
لجواز الاضراب ح قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك
والا لجاز ذلك في قولنا جاءني القوم وذهب بنو تميم الا واحدا
وانه لا يجوز قطعا قوله فقالوا ان الاستثناء بمشيئة
الله مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله
فان ان شاء الله متعلق بكل واحدة من الثلثة اتفاقا فكذلك
الامر ههنا قوله ولو سلم فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز
ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان تاخر لفظا متقدم
تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من
اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون
معنيهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم

اذ ليس كل ما اول بشيء حكمه حكم ذلك الشيء **قوله** وعن الثاني انه
قياس كالاول لانه قاس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها في ان
الاستثناء يعود الى الكل وهذا لا يجوز عند الاكثر على ان المأول
والمأول به لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام **قوله** ليس باستثناء
فان قلت قد اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت
ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع
عدم جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء فعوده
الى الجميع لدليل كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا
اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة
فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان
قلت يلزم الاشتراك ح والاصل عدمه قلت انما يلزم
ذلك لو كان عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو مم
ولا شرط ورد على الحاجبي حيث اجاب عن هذا الدليل بان
المشبه شرط الاستثناء فهو غير محل النزاع فان الحق الاستثناء
به فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفارق
بين الاستثناء والشرط متحقق لان الشرط متقدم تقديرا واورد
عليه العضدي بان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه
فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصح فارقا

اقول

اقول كون الشرط مقدرا تقديمه على ما يرجع اليه دون الاستثناء كاف
للفرق والقول بان ذلك لا مدخل له في تعلقه بالجميع لا بد لنفيه
من دليل على انا نقول الظاهر ان له مدخلا في ذلك لان الشرط
لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها فنزل ذكره معنى منزلة
ذكره لفظا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة
مقطوع به وبعد ذلك صار متقدما عليها واقعا بعد الاولى بلا
فصل فجاز تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول
اثبات حكم الشرط للاستثناء ليس من باب القياس بل لعدم القائل بالفصل
بين المخصصات في هذا الحكم **قوله** وعن الرابع ان صلاحيته للجميع يمكن
ان يدفع بان الاستدلال ليس بمجرد الصلاحية بل مع تعذر
حمله على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع
المنكر والاستثناء ظاهر لان الاستثناء يتعذر حمله على غير
العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم مم لان القرب
مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نم لزوم العود الى الجميع بل
الظاهر هو الوقف **قوله** وتناول الفاظ العموم يعني قياس الاستثناء
على العام بط لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل
اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة في الكل محل النزاع
قوله وعن الخامس انه الظاهر انه معارضة بالمثل تقريرها

كان ارادة الاختصار موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك
ارادة الاستثناء من الاخيرة موجب لذلك فلو جعلتم الاول دليل
العود الى الكل جعلنا الثاني دليلا الاخيرة فما هو جوابكم فهو
جوابنا ثم الحل ان اللفظ محتمل لكل منهما والتعيين مستفاد
من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نسلم ان التكرير
يوجب الاستهجان فانه بعد فرض شمول الاستثناء للكل بيقين
فلا يكون مستقبحا ولم يتعرض له المصنف لان التكرير من حيث هو
مستهجن قطعا فمنعه مكابرة **قوله** وعن السادس ان اعتبار
الاتصال توضيحه ان ما ذكرتم في صلة الدليل حتى لان
توابع الكلام تلحق به ما دام الكلام متصلا واما قولكم فالاستثناء
المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان
يؤثر في جميعها فممنوع لان المذكور انما يفيد صحة تعلق الاستثناء
بتلك الكلام فتأثيره فيه مطلقا لا بجميعه وان كان بعض ذلك
الجميع بعيدا عن محل المؤثر ولا ببعضه بل هو محتمل لكل واحد
منهما والتعيين لامر خارج **قوله** فلا يحصر بحثه فيه مناقشة لان
الاستثناء على القولين الاولين من الاقوال الثلثة الآتية
لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده
الا ان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن ان يتكلف

ويراد بالتجوز في العام التجوز باعتبار عدم شمول الحكم لجميع الافراد
سواء كان هناك تجوز باعتبار اخراج بعضها عن الارادة اولا
قوله فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم الذي يتحقق في المستثنى
قبل الاستثناء كان المستدل قال لاشتمال الاستثناء على حكمين
مختلفين بالايجاب والسلب بين فساد ذلك بانه ليس في المستثنى
حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد
بالاصل المستثنى منه وبالحكم الاول الحكم الذي فيه وباشتمال
الاستثناء على مخالفته اشتماله على عدم ذلك الحكم فيصير الكلام
هكذا المستثنى يخالف المستثنى منه في الحكم فيصير الكلام لاشتماله
على عدم ذلك الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب **قوله** اذ لا مخالفة
فيه فان قلت على تقدير ملاحظة المخالفة هل لها مدخل في كون
الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة تقتضي ان يراد بالعام
بعض افراده دفعا للتناقض **قوله** فظاهر لان المستثنى لم يتعلق به
حكم المستثنى منه فليس فيه حكمان مختلفان **قوله** لم يتعلق بالا حالة
الا بالباقي يعني ان الحكم وان تعلق بظاهر العام قبل الوصول
الى اخر الكلام لكن بعده علم انه متعلق بالباقي حسب دون الخارج
ايضا لان الحكم لا يستقر في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال
الخارج على حكمين مختلفين في الحقيقة **قوله** هذه قاله في الحاشية

ترك الادب هنا لكون المستدل اباحنيفة **قوله** فان الخروج
عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه بان القرينة انما هي مصححة
لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة بل المرجح الذي في جميع موارد
القرينة هو دفع محذور قد هذا ربما الناشئ على تقدير حمل
كل واحدة من الجمل على ظاهرها والحاصل انه وقع التعارض
بين ظواهر تلك الجمل وبين القرينة فلا بد من مرجح وهو للقرينة
اذ لو حملنا كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها سارت القرينة
هذرا بالكلية بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف
الظ دفعا لمحذور الهذرية ومما يويد ان لاصل القرينة لا يكفي
في حمل اللفظ على خلاف الظ بل لا بد من مرجح ما تقرر عند ارباب
علم البلاغة ان الحذف واشباله يفتقر الى امرين احدهما القرينة
وثانيهما الداعي الموجب لرجحان الحذف على الذكر كالاحتراز
عن العبث ونحوه واما قوله لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا
ففي غاية السقوط لان المستدل لم يجعل دفع الهذرية وحده
سببا للخروج عن الاصل بل جعل دفع الهذرية مع وجود المصحح
اعني القرينة سببا لذلك ولا شك ان الاستثناء في صورة
انفصاله في النطق عرفا ليس قرينة لحمل العام على خلاف الظاهر
فالاحسن في الجواب ان يقال رفع محذور الهذرية كما يحصل بصرف

واحدة

واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها كذلك يحصل بصرف كل واحدة منها
فدعوى التخصيص بالواحدة ليس الا عين محل النزاع فليتامل والبديهة
تنادي بفساده قال في الحاشية قال المحقق في الاحتجاج على اشتراط
اتصال في استثناء تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة والاستثناء
كذلك يعين ما ذكرناه انا لو سمعنا قائلا يقول بعد تطاول
سكوته الا واحد لعددناه عابثا هاذيا كما نعده كذلك اذا اشترط
او وصف بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة **قوله** وان كان
المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ قال في الحاشية هذا المعنى هو
الدائر على السنتهم حيث يقولون انه مخالف للاصل لكونه انكارا
بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة العموم ارادة
عموم الحكم الاول ولو كان المراد بها مجرد عموم العام وتناوله
بجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء
بعد ارادة العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاسناد فلا
يلزم اشتماله على مخالفة الحكم الاول لانتفائه فيه **قوله** يعني
القاعدة او استصحاب هذه الارادة لما كان هنا
اصلان على زعم المستدل احدهما الاصل بمعنى القاعدة
وهي ان المتكلم بالعام بمجرده يريد العموم حين التكلم وثانيهما

بالاصل بمعنى الاستصحاب بتلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء
ح متحقق بالنسبة الى كل واحد من الاصلين اما مخالفته للقاطع
فبان يكون دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما مخالفته
للاستصحاب فبان يكون دليلا على ازالة تلك الارادة فتوجه
المنع ظ اى توجه المنع الى الاصل المذكور وهو ان الظاهر
من باللفظ العام ارادة العموم ظ قوله حتى يتحقق الفراغ فان
قيل الفراغ اعم من السكوت المقتضى للفصل عرفا ومن العدول
من نوع الى نوع اخر من الكلام والثانى فيما نحن فيه متحقق ولسامع
توقف فى العام الاول عن الحكم بارادة ظاهره الى حين
شروع المتكلم فى العام الثانى اولا يرى ان عطف خالدا
على زيدا فى قولنا ضربت زيدا واكرمت عمرا وخالدا يستهجن
فكذلك عطف الارجل على الوجوه فى اية الوضوء وما ذلك
الا لوقوع الفراغ من الجملة الاولى بالشروع فى الثانية قلت
المجموع من حيث المجموع فيما نحن فيه كلام موجب التوقف الى
الفراغ منه فان مثل المجموع من حيث المجموع فيما ذكرنا
من المثال ايضا كلام موجب التوقف فى الحكم الى الفراغ منه
مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين عند العدول
عنه الى المسح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت توارد اللواحق

على المجموع فهذا المثال ممتنع موجب التعلق بالاقرب لتجانس
بخلاف ما نحن فيه فان المفروض ان تواردها على المجموع محتمل
فظهر الفرق بينهما قوله ولو كان صدور اللفظ دليل على ان الاتفاق
المذكور لا يقتضى وجوب التوقف تقريره لو كان صدور لفظ
العام بمجرده ومن غير وجوب توقف السامع الى الفراغ مقتضيا
بحمله على العموم لكان التصريح بخلافه مثل قوله فاقتله منافيا
له ووجب رده واللازم بط للاتفاق المذكور ولانه يمشى ذلك
فى الجملة الاخيرة والمستدل لا يقول به ولما كان له ان يقول
تعلقه بالاخيرة لدفع محذور الهذرية اجاب بان هذا بمجرده
لا يصلح تعليلا للعدول عن ظاهر الاخيرة والا لقبل وان
انفصل فى النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا والبداهة
تنادى بفساده ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول بوجوب
حمل اللفظ على عمومه مثل فوات وقته بل بعده الا انه يقول
فوات وقت الاول يتحقق بالشروع فى الثانية فان صح هذا
لا يلزمه مخالفة الاتفاق ولا يمشى ذلك الى الاخيرة لان
فوات وقتها انما هو بالانفصال عرفا فلما جئ للواحق قبله
علم تقيدها بتلك اللواحق هذا ولك ان تجعل قوله ولو كان
دليلا على ابطال الاصل المذكور بعد منعه وقوله ويمشى

نقضا اجماليا اثبات الاول انسب بقوله فتلم لبقاء مجال
الاحتمال اى احتمال ان ياتى المتكلم من اللواحق ما يدل على ان
المراد غير الحقيقة ومع هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بان
المراد هو الحقيقة قوله نعم لو كان الغرض يحتمل وجوها قوله
الاول ان نعم تصديق للخبر السابق وهو انه لا يتجه للسامع
الحكم بارادة الحقيقة قبل الفراغ ولما كان هنا مظنة ان
يقال هل يحصل العلم بارادة خلاف الظاهر فى واحد من تلك
الجمل اجاب على سبيل الاستيناف بانه يمكن ذلك لكن لا على
وجه الاختصاص الثانى ان نعم ههنا للاستدراك
ورفع التوهم اذ قد يتوهم من الخبر المذكور انه لا يمكن تحقق
العلم بارادة خلاف الظاهر فى الاخيرة وحدها الثالث
انه جواب للاستفهام وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة
خلاف الظاهر فى الاخيرة من غير هذا الوجه الذى يطلقه فاجاب
بانه نعم يمكن ذلك ولم يحذف الجملة لان الحذف جائز لا واجب
ولان المقصود تعيين هذا الوجه قوله وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة فى شئ لان اختصاص الاستثناء مثلا
ينافى احتمال تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل
قوله تدل على الندب ثم مع ما ذكر لبيان انه لا يفيد لان مطلق

الرجحان

الرجحان اعم من الوجوب والندب وما زاد عليه ايضا اعم
من المنع من النقيض وعدمه وترجيح الثانى باصالة عدم الا
يعارضه ترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق المقتضى
فى الجملة وبالجملة القول القول بان الامر المجرد عن القراين
يدل على الندب ينافى القول بالاشتراك فليتامل كما يقول
من ذهب الى الاشتراك وذلك ان قرينة الوجوب على تقدير الاشتراك
قرينة التعيين وعلى تقدير الاختصاص قرينة الارادة وعلى
قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز قوله وهذا
مما يفرق بين القولين اى كون استعمال الامر فى الوجوب
عند القرينة واقعا فى محله على القول بالاشتراك وغير واقع
فيه على القول بالندب مما يفرق بين هذين القولين والا
فلا فرق بينهما باعتبار ان المجرد عن القراين يدل على الندب
والمحتاج اليها هو الوجوب وحده وفيه نظر لانا لا نسلم ان
المجرد يدل على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو سلم
فالندب بمعنى الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من النقيض
مستفاد من القرينة العقلية عند بعض الاصوليين كانه
جواب عن سؤال مقدر تقديره انما ذكرت من ان صيغة
الامر اذا وردت مجردة عن القراين على القول بالاشتراك

فی نزوف الوقف لانه لا یعلم المراد منها عند التجرد قال المصنف فی
الحاشیة نقل عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القایلین
بانه للقدر المشترك والقایلین بانه مشترك والذین لم یدروا
حیثهم فیه وینبغی ان یعلم ان الحال علی القول بالقدر المشترك
مثلها علی تقدیر الاشتراك لانه لا یمكن ارادته مجردا بل اما
فی ضمن الواجب والندب انتهی وتقریر الجواب ان العد المذكور
انما هو بالنظر الی نفس الصیغة لا تدل علی ارادة الندب
بخصوصه لانها عند التجرد انما یدل علی مطلق الرجحان الشامل
الموجوب والندب جمیعا هذا حق وهو لا ینافی ما ذكرناه
من ان الندب مستفاد من التمسك بالاصل فی نفی ما زاد
علیه لكونه زیادة فی التكلیف قوله وقد مر غیر مرة یرید
ان الاستثناء لو كان حقیقة فی الاخیرة وحدها لكان
استعماله فی الجمیع مجازا من باب اطلاق الجزء علی الكل وهو مشروط
بان یكون لذلك الجزء زیادة اختصاص بالمعنی الذی قصد
بالكل مثلا لا یجوز اطلاق الید علی الربیئة بخلاف اطلاق
العین لما كانت هی المقصودة فی كون الرجل ربیئا حافظا
صار كانها نفسه وهذا الشرط مفقود فیما نحن فیه
فیلزم ان لا یجوز التجوز فیه وانه بطل عندكم وفیه نظر لان

ما نحن

ما نحن فیه مجاز من باب اطلاق الكل علی الجزء وهو غیر مشروط
بشرط وذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص
وهو الاخراج عن الاخیرة فاذا استعمل فی جزء الموضوع له
اعنی الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخیرة والاخراج
عن غیرها فلیتامل قوله وانما تقتضی عدم القطع لا یقال عدم
استقلال الاستثناء علة لتعلقه بغیره فاذا حصل الاستقلال
بتعلقه بالاخیرة انتفت العلة فینتفی المعلول اعنی تعلقه
بالجمیع لانا نقول علیه عدم الاستقلال لذلك مع الجواز
یكون الباعث له هو الوضع ودعوی اختصاصه بالاخیرة
اول البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغیره
مطلقا سوا كان ذلك الغیر هو الاخیرة فقط او الجمیع ولا
شك ان الاستقلال كما یحصل بتعلقه بالاخیرة وحدها
كذلك یحصل بتعلقه بالجمیع دفعة فحصول الاستقلال
بتعلقه بالاخیرة اعم من ان یكون بتعلقه بالاخیرة وحدها
او بالاخیرة فی ضمن الجمیع فهو لا یدل علی عدم تعلقه بالجمیع بل
انما یدل علی عدم القطع بتعلقه ونحن نقول به اذ تعلقه به
محتمل عندنا وعند السید لا واجب قوله واما قوله لو جاز
مقصوده ابداء الفرق بین المستقل بنفسه والمستقل بغیره

بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انفا ينفعك في هذا
المقام قوله لانه بني دليله فيه نظر لانه بني دليله على ان لا استقلاله
يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب
وبينهما فرق قوله فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على
تخصيص غير الاخيرة لان الضرورة يقتضي القطع على تعلق الاستثناء
بالغير فاذا انتفت انتفى القطع وهو لا ينافي الجواز والاحتمال
وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع الظاهر الذي هو العموم
في الاولى والاولى ان يقال ان اردت بالضرورة التي
اقتضت تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله فيه
انما لهذا الدليل والثاني واحد وقد عرفت جوابه وان
اردت بها الوضع فلا نم انتفاؤها في غير الاخيرة قوله يلزم
نقل بالمعنى ومنع الملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا قوله
لقيام معنى الاستثناء بها كقيام بالالة قوله ولكونها نائبة
عن استثني اصل الا زيد استثني زيدا حذف الفعل الناصب
للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف واقيم
الا مقامه فاعملت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل
في المنادى لكونه نائبا مناب ادعو قوله وضعفه ظاهر
لانه قياس مع الفارق اذ عدم جواز استثناد وجه تخصيص
الى علتين مستقلتين في التاثير لا يقتضي عدم جواز استثناد

العلم

العلم بوجوده الى ماديتين قوله والعلل الاعرابية كذلك فانما
هي علامات فان الواضع جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول
والجر للمضاف اليه وجعل علامات دالة عليها لا حجة فيه
اذ لعل ذلك نشاء عن اجتهاده فلا يكون حجة على غيره
لا يقال المسئلة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا نقول قوله
حجة اذا كان بطريق النقل والا فلا كما ان رواية الثقة
حجة على غيره لا اجتهاده ورائه مع ان عورض بنص الكسائي
على الجواز فلا بد من الترجيح وهو للكسائي لانه يشهد با
الثبوت وسيبويه بالنفي ولانه مؤيد بقول الفراء فانه
حكم بالتشريك بين العاملين المتساويين في العمل على احدى
الروايتين والرواية الاخرى عنه دلت على نفي التشريك
كما يظهر لمن نظر في باب التنازع قوله والا ولحبط بطلانه
موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز
ان يكون الثاني صفة للاول والمجموع محكوما به قوله والثالث
هو الغلط لقائل ان يقول المطلوب ههنا اعمال عاملين
لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد في معمول واحد وههنا
يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو ترك ولذا عد ترك العطف
هنا لاقتضائه التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة قوله وقد

نقل هذا الحكم ايضا يعني نقل بجمع الايمة الحكم بجواز قام زيد
وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه متبوعه قايل بانه تمام وذهب عملاء في الظريفان
وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز
وفي هذا الكلام تاكيد ومبالغة في ان النص على عدم الجواز
لم يثبت منه التكرر النص على الجواز منه **قوله** والجواب عن
الخامس حاصله ان امتناع رجوع الاستثناء الى الاول في
خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه
لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن فيه
العود الى المجموع والى الاخيرة **قوله** لخيال فاسد وهو ان
الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ووجه فساده
ان الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت
التعلق بتقدمه دار وقد مر انفا ما ينفع في هذا المقام
قوله والضمير في بردهن للرجعيات لان الرد لا يمكن الا فيهن
اذ البواين انقطع التعلق عنهن **قوله** وعلى الثالث يتوقف
في تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لها وللبائنات
قوله الظاهر انتفاؤه ويبقى الظاهر اقوى دلالة من الضمير

لتوقف

لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على خلاف
الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل **قوله** فان قلت
الظاهر انه مع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون معارضة لاصل
الدليل **قوله** قلت هذا اي يكون تخصيص العام مستلزما لتخصيص
الضمير وتجوزه **قوله** والاظهر قال بعض المحققين وضع الضمير على ان
يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى
الحقيقي للمرجع فهو حقيقته وان اريد به المعنى المجازي فهو مجاز
لان الضمير بمنزلة الظاهر فحكمه حكمه فقال بعضهم وضعه على ان يراد
ما اريد بمرجعه فاذا الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو حقيقة
والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة او مجازا
اذا عرفت هذا فنقول لما ان جعلنا السؤال منعا فالسائل مستظهر
وان جعلناه معارضة فالمجيب مستظهر **قوله** وما قيل قال المص
هذا الكلام للعلامة في النهاية هو الاعتماد لانا لو حملنا اللفظ على عمومه
وجب اضمار لفظ البعض ليصح استناد الحكم اليه **قوله** فالتعارض انما
هو بين التخصيص والمجاز اراد بالمجاز التجوز الحاصل في ضمن التخصيص
بقرينة قوله سابقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء
المرجع على عمومه يجعله مجازا فكان قال هنا التعارض انما هو بين
التخصيص فان قلت فما معنى قول بعضهم بترجيح التخصيص والحال

ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح لاحد المتساويين على الآخر
وهو باطل قطعا قلت معناه ما ذكرناه آنفا من ان تخصيص الضمير
اسهل من تخصيص المرجع قوله وجوابه منع بطلان المخالفة الاولى
بالنظر الى ما ذهب اليه ولا يبعد ان يجيب بالمعارضة بانه لو خصص المرجع
لزم خلاف ظاهر ايضا واذا تعارضا تساقطا واما الجواب
بالنقض بان عود الضمير لا يزيد على عود الظاهر ولا شك ان اعادة
الظاهر وتخصيصه لا يقتضي تخصيص الاول ولا يحكم بكونه مخالفا
له فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير بالمذكور اقوى من تعلق
الظاهر فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور وهو خلاف
الظاهر بخلاف الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم من تخصيصه
تخصيص الاول قوله لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بل في محل السكوت
سواء كان حكما له او حالا من احواله اما الاول فكتحريم الضرب المستفاد
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتادية الدينار المفهوم
من قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وعدم التادية
القنطار المستفاد من قوله سبحانه ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده
اليك ثم المفهوم على قسمين الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون
الحكم او الحال في محل السكوت موافقا لما في محل النطق اثباتا

ونفيا

ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور ولذلك سماه
بتنبيه الادنى على الاعلى كما في المثالين المذكورين والثاني مفهوم
المخالفة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت مخالفا لما
في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه للعام
فقولك ان دخل داري زيد لا تقل له اف يخصص مفهومه منطوق
كل من دخل داري فاضربه بمن سوى زيد واما الثاني فقد اختلفوا
في ان ما هو حجة منه هل يخصص العام ام لا فمنهم من قال بالاول
ومنهم من قال بالثاني فمنطوق عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلقا
قليلا كان او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة بل ينجس بالملاقاة
مع احد اوصافه الثلثة يخصص على الثاني دون الاول بمفهوم
قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد
الملاقاة قوله وفي جوازه بما هو حجة اشارة الى ان من لم يقل
بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام فهو ليس من اهل هذه المسئلة
اصلا او في ذلك القسم قوله انما يقدم على العام لكون دلالته
اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص فالعام يحتمل
عدم تناوله لذلك الخاص لامكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص
وللمانع منع الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم على العام للجمع

بين الدليلين فهو اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف قوله
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم الجواب ان لكل منهما قوة وضعفا
من جهتين اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعف
باعتبار العموم وفي المفهوم قوة فيها باعتبار الخصوص وضعف
باعتبار المفهوم فهما قد تعارضا فوجب حمل العام على بعض
افراده جمعا بين الدليلين **قوله** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه
السلام القاتل لا يرث وكذلك يجوز تخصيصه بفعله وتقريره
اذا كانا متواترين كتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجم الزاني
المحصن وكما اذا فعل احد ما يخالف العام بحضوره عليه السلام ولم
ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على اخراج ذلك الفاعل عن
العام ووجهه ظاهر ايضا لفظ ايضا موجود في اكثر النسخ وهو
اما متعلق بقوله لا خلاف او بما يليه فعلى الاول معناه
لا خلاف في هذا كما انه لا خلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم
الموافقة وعلى الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ظاهر كما ان وجه تخصيص العام بمفهوم الموافقة او بما هو حجة
من مفهوم المخالفة ظاهر وهو انهما دليلان متساويان تعارضا فوجب
الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما **قوله** على تقدير العمل به انما قال

فلا

قال ذلك لانه على تقدير عدم العمل به لا يجوز تخصيصه به قطعا
واعلم ان حكم تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب
به **قوله** مطلقا اي سواء خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بغيره من
المخصصات ام لا **قوله** وجمع من العلماء قال الحاجبي هو مذهب الائمة
الاربعة وقيل هذا ليس على اطلاقه الا ان الحنفية انما يجوزون
اذا كان الخبر مشهورا مستفيضا وهو ما كان في الاصل آحاد
ثم استمر ضار بنقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب ثابت
شهرته يبلغ ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا للكتاب **قوله** وهو
مذهب السيد لا يقال السيد لا يجوز العمل بخبر الواحد راسا وقد
مر ان هذه المسئلة على تقدير العمل به فلا معنى لقوله وهو مذهب
السيد لانا نقول السيد يمنع التخصيص على تقدير تسليم العمل
به كما يدل عليه ما نقل عنه المصنف **قوله** ومن الناس من فصل فيه
ذهب طايفة الى ان العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا
خص منه البعض قبله لانه يصير ح ظنيا لتساوي نسبته الى كل في
المراتب الجارية المحتملة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد واختلفوا في
المخصص الذي قبله فقال عيسى بن ابان لا بد من ان يكون قطعيا
سواء كان قطعيا او ظنيا سواء كان متصلا او منفصلا وقال
وقال الكرخي لا بد من ان يكون منفصلا سواء كان قطعيا او ظنيا

والمراد بالمنفصل هو المستقل كلاما كان او عقلا او حسا او عادة
او غيرها وبالمتصل غير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
ووجه اختلافهما في ذلك ان قصر العام على البعض التخصيص له
عند ابن ابان سواء كان بالمتصل او بالمنفصل وليس تخصيصا
عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين عموم من وجه
لا عموم مطلقا كما زعم بعض الافاضل ويرد على الكرخي انه يجوز
تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم
لو خصص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة
عموم مطلقا كما زعمه ذلك الفاضل ويمكن ان يجاب اولا بان
المراد بالمنفصل الظني ما كان طريق ثبوته قطعيا كان يكون من
خواص الكتاب وهذا لا يخلو من شيء لان الخاص قطعي الدلالة بالنسبة
الى افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يكن لتوصيفه بالظني وجه
وثانيا بان الظن يتفاوت مراتبه والمراد بالظني المنفصل
ما كان اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به ابتداء
لا يوجب جواز تخصيصه بخبر الواحد فليتامل قوله وتوقف بعض
ك اي توقف عند تعارض بينه الخاص من افراد العام الداخل فيهما سواه فلا
يرد ان الوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو غلط قوله لكن
بناه على شيء يعني ان خبر الواحد يعمل به عند عدم معارضته

بما

بما هو اقوى منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة
فلا اجماع فسقط وجوب العمل المستفاد منه ولم يجد دليلا
سواه فهو محل التوقف وبهذا التقرير اندفع ما يوهم ظاهر العبارة
من انه انما يدل على عدم عمله بخبر الواحد عند المعارضة لا على الوقف
قوله على الاطلاق اي سواء كان معارضا بما هو اقوى منه او لا
دليلان تعارضا ممنوع لان خبر الواحد عند معارضته للقران
ليس بدليل عند الخصم قوله ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب العمل بالعام في غير موارده فيكون
الخاص معمولا مطلقا والعام من وجه قوله والجواب عن الاول منع توجيه
ان التخصيص لا يدفع ثبوت شبهة الذي هو قطعي بل يدفع دلالته
على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص ففي الحقيقة يلزم ترك
الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص ولما كان لقائل
ان يقول اذا تعارض الظنيان وجب ترجيح القرآن لكونه قطعي السند
بخلاف الخاص تداركه بتقرير اخر مشيرا الى ان الخاص ايضا قطعي
لكن من جهة الدلالة لانا نقطع ان البعض الذي يستفاد منه
مراد قطعا فتعارضا وتساقط ترجيح العمل بالخاص لكونه جمعا
بين الدليلين فهو اولى من ابطال احدهما والفرق بين التقريرين
من وجهين احدهما ان في الاخير جمع بين الدليلين لا ترك لاحدهما

كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا قطعي من جهة الدلالة وفي
قوله لانه دفع للدلالة ساعة والمخصص انه دفع لارادة الدلالة
ولا في الدلالة مستندة الى الوضع عند تحققه ولنا ان نقول
ذلك القول من غير عدول الى تقرير آخر الظن في الخبر من جهة احتمال
لكذبه وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب
في العدل ابعد من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر العمومات
مخصصه وليس اكثر اخبار العدول كاذبة فالظنان غير متساويين
بل هو في الخبر اقوى فما فيه مما بينا وما في العام معارض له
والزايد معارض لقطعية العام من جهة السند فيرجح الخبر
لكونه جمعا بين الدليلين قوله على ان التخصيص اهون من النسخ الخ
شرع جوابا آخر عن الثاني تحريره ان التخصيص اهون من النسخ
لانه رفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من جواز تاثير خبر الواحد
في الاهون جواز تاثيره في الاقوى ولعل قوله فليتامل اشارة
الى قول المرتضى رضي الله عنه حيث قال للقايل ان يقول رفع الكل
بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون
بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز
النسخ به ايضا اقول ويمكن ان يجاب عنه بان هذا انما يتوجه
لو دخل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للمخاطب وليس الامر كذلك

كان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده في حال التخاطب قوله
حجة المفصلين الخ يمكن تقريرها بوجهين الاول وهو الانسب
لما سنعرفه ان الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة بخلاف
العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي
في مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا
اذا ضعفت دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه يكون
لكل واحد منهما قوة وضعف من جهة فتساويا فوجب الجمع بينهما
والثاني ان الخاص ظني الطريق وقطعي الدلالة والعام بالعكس
وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت دلالته قطعية لا يعارض
ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت دلالته ظنية لان اعتبار
دلالة الشيء فرع ثبوته في نفسه الا ان يضعف دلالة العام
باحد الوجهين فيكتسب ضعفا على وهن فيصير بحيث يعارضه
الخاص قوله والقطعي يترك بالظني هذا بالتقرير الاول انسب يعني
ان قطعي الدلالة وهو العام يترك بظني السند وهو الخاص اذا ضعف
بالتجوز بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا يبقى ما كان قطعيا قبله
قطعيا بعده لان نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء
وان كان العام بعده ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب الى الحقيقة
فارتفع ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد اعني القطع فيجوز تخصيصه

به الوجه مشتبه وارتفاع مانعه والاضافة في مانع القطع بيانية
فالمناسبة للتقرير الثاني هو ان يقال والقطعي السند
يتنزل بالظني اذا اضعف بالتجوز فيصير دلالته اضعف مما كان
فيكتسب ضعفا على من يجوز تخصيصه بالظني الا ان قوله اذا
لا يبقى قطعيا الى اخره لا وجه له على هذا التقرير قوله والجواب
بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير الاول فالجواب منع ان
العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وهو ظنية ولكن قوله فلا
ينافيه قطعية المتن وحدها منافيه للتخصيص بل جعلها مع
مع قطعية الدلالة منافية له والامر في ذلك هين وان حملت على التقرير
الثاني يعني على ان ما كان ثبوته ظنيا لا يعارض ما كان ثبوته قطعيا
فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله فلا ينافيه قطعية المتن
لا يقال كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند اذ المتن
يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النطق لا على السند
وهو المراد هنا لانا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة
يراد به السند كما وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند
او مطلقا كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اعتبر فيه الاضافة
الى الدلالة اي ظني الدلالة قوله متنافيا الظاهر بان يشتمل احدهما
على حكم ايجابي والاخر على حكم سلبي واما المتنافيان في الحكم كقوله

ليس حملها على ... لان السند لا يجعل قطعية المتن

اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال يجب العمل بهما الا ان
حكم البعض وقع مرتين اما لكثرة الاهتمام به او لغرض آخر ولا
اعرف خلافا في ذلك عندنا قوله فاما ان يعلم تاريخهما وذلك
بان يكون في لفظ احد الخبرين ما يشعر بالتقدم والتاخر
او بان يكون زمان احد الراويين متقدما على زمان الاخر
او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على الآخر قوله والا فكالمقارنين
المقترنين قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يريد بالمقارن
المتاخر والمتقدم الموصولين فهو حينئذ قسم من المتقدم او المتاخر
ويمكن هذا انما يتصور في فعل خاص له عليه السلام مع قول عام
قوله بلا اخلاق يؤبه به من الوبه قال في القاموس هو لا يوبه
له وبه لا يبالي به وفي بعض النسخ يعبأ به قال فيه ايضا ما اعبأ
بفلان ما ابالي قال المص رحمه الله وهو اشارة الى ما نقله في النهاية
من بعض من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك انتهى اقول ولعل
ذلك ما نقل عن اصول الحنفية من ان حكم المقارنة وحكم الجهل
بالتاريخ واحد وهو ان حكم العام ثابت فيما عدا افراد الخاص
والتعارض واقع في قدر ما تنافيا فلا يجب الترجيح بدليل آخر
قوله وكان نسخا له لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب المنهاج
لان التخصيص انما هو دفع الحكم في بعض الافراد وبيان لعدم

بثبوته وارادته حين الخطاب بالعام وورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام يقتضي ثبوت العمل في جميع افراده
والخاص يرفعه عن بعضها وهذا معنى النسخ اقول هذا انما
يتم عند انقضاء شيء من اوقات العمل بالعام واما عند
ورود الخاص في اول اوقات العمل به فلا الا عند من لم يجوّز
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة او حمل قوله
بعد حضور وقت العمل على الاول وادراج الثاني في قوله وان
كان قبله بعيد جدا لان ضمير قبله يعود الى وقت العمل ثم
المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح انه ناسخ له مطلقا
او لما تناوله مع بقاء حكم الباقي بحاله على اختلاف المذهبين
ولم يبق هنا تفصيل لابد من وجه وهو ان العام كله منسوخ
ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث متى فعل لم يكن احكم
في الشرع ولم يجز عنه قبل الرفع كنقض الركعتين من اربع
فانه يغير حكم الركعتين الاولتين لورود التسليم بعدهما وتمّ
فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين
في حد القذف مثلا قوله ويبين وادلة لانتفاء شرط التخصيص
والنسخ عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت
العمل بالمستفاد من ظاهر هذا الكلام انهم يردون الخاص ح

بالكلية

بالكلية ولا يبعد ان يقال انهما بمنزلة الخبرين المتعارضين
فيرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيحات قوله وعزاه بالعين
المهملة والزاء المعجمة الى نسبته قوله وهو ظاهر من كلام علم
الهدى في الذريعة ما يدل على ان مذهبه هو النسخ عند
هذا القول بناء لعدم على الخاص له شرط لا بد من اعتباره
وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم احدهما
على الاخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة
انت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه النسخ
لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا
قوله لنا انهما دليلان تمام المصنف من الادلة على ما صرنا اليه
انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع
بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص
على مدلوله قاطع ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان
يراد به الخاص فلو لم يخصص العام ح بل ابطلنا به الخاص كنا
ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي
به قضاء اوليا فانا علمنا عنه في الاصل لانه لا يتم
الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا
من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان عموم من جهة

اخرى لم يلزم كونه قطعيا فليتامل انتهى اقول الخاص وان
كان عاما في نفسه محتملا لتخصيصه ببعض الافراد دلالته
على ثبوت الحكم لعزة ما في الجملة قطعية والعام وان كانت
دلالته على عمومه وثبوته في جميعهما ظنية لاحتمال التخصيص
فاذن اذا عمل بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث
لا يتناول فردا اصلا فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واذا
عمل بالخاص لزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما
قطعي اعني دلالته على بعض الافراد قوله ومما يقال الخ نقل عنه
رحمه الله ان هذا الاعتراض للنهاية على الحجة مع استدلالهم
بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه ولم يجب عنه لا مح عجب
انتهى اقول الظاهر ان هذا الاعتراض نقض تفصيلي اذ هو
منع لقوله وهو حق عند التحقيق بقرينة تقريره لا نم ان
تخصيص العام اهون من نسخ الخاص وانما يكون اهون لو
لم يكن النسخ تخصيصا ايض ولكنه تخصيص في الازمان فليس
التخصيص باعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص
كما ادعاه المستدل وتقرير الجواب ان النسخ مرجوح بالنسبة
الى التخصيص ولا مساغ لانكاره اما لما مر من ان النسخ دفع
للحكم بالكلية والتخصيص دفع الدلالة العام على بعض افراده

وهو

وهو اهون واما لما مر من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع
فيه وانما هو دفع وهو الدفع اهون من الرفع ثم انه لما كان
مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بقوله
ومجرد الاشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر
العام على بعض افراده في مسمى التخصيص لا يقتضي المساواة
بينهما عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف اغلب
من النسخ كما يشهد به الاستقراء ويصدقه المثل المشهور
فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب واكثر بالقرينة
قوله لما بيناه من اولويته الخ اشارة الى ما ذكره اولا من الدليل
على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب
من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ قوله لان النسخ رفع الخ توضيحه
ان النسخ رفع للحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره
ولا ريب في ان دفع غير المستقر اهون من دفع المستقر لا يقال
الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا دفع فيه
اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد تلك الغاية
لا يكون دفعا كمن يقول صم الى يوم العيد ثم يقول
بعد يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه دفع قطعا واما على الثاني
فلان الحكم المؤبد لا يجوز دفعه للزوم التناقض اذ حاصله انه

مؤبد ليس بموقت لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف

بالحكم مقيد بالتابيد واما الحكم فلا يكون مقيدا بغاية ولا

مؤبدا بل مطلقا فيمكن رفعه وابطال استمراره ومحصوله ان

قولهم صوموا رمضان ابدا يجعل ابدا قيدا لرمضان لا للوجوب

الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد

واجب فالجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد وح

رفع وجوب الصوم ومعناه عدم استمراره لا يكون مناقضا

له اذ حينئذ التابيد لنفس الفعل ورفع التابيد انما هو للحكم لا

للفعل فلا تناقض قوله ويتاخر وصف كونه بيانا قوله علله بانه

لا يجوز تاخير البيان لعل المقصود انه لا يجوز تاخير وصف البيانية

عن ذات الموصوف ولو كان الخاص المتقدم بيانا للعام المتاخر

لم يتصف بالبيانية عند ورود العام لا قبله فيلزم تاخير

البيانية عن البيان من حيث ذاته وح لا يحتاج الى التوجيه

الذي ذكره المصنف والجواب عن هذا التعليل على هذا التوجيه

ان تاخير وصف البيانية عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز

والخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل هو بيان عند ورود

العام والبيانية لا يتاخر عنه ح قوله وكانه يريد اي كان

الشيخ يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز اخلاء العام

عند

عند ارادة التخصيص من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارنة

بالتاخير تسمية للازم باسم الملزوم ويلزم على هذا التوجيه

ان مذهب الشيخ في صورة تاخير الخاص مطلقا سواء كان قبل

حضور الوقت او بعده هو النسخ قوله والا فلا معنى اي وان لم يرد

بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله بط اذ لا معنى

لجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان لان الخاص لو كان

بيانا لكان من باب تقديم البيان فكان الحق في التعليل انه

لا يجوز تقديم البيان قوله لا يكون البيان متاخرا اي عن مقارن

لان الخاص المتقدم موجود حين ورود العام مبين له وان كان

ذاته مقدما عليه قوله وعندنا انه يعمل ح بالخاص قال رحمه

الله يظهر سر العدول عن البناء على الخاص الى العمل بالخاص من كلام

الفضل وكذا سر ابهام الاقسام انتهى اقول السر في ذلك ان العمل

بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام واقعا بعد

حضور وقت العمل به فانه ح يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبنى

العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما

قال عندنا لان الخاص عند الجهل بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة

والحاجبي مردد بين كونه منسوخا ومخصصا لاحتمال تقدمه

على العام وتاخره عنه فثبت قطعا عندهما في قدر ما تناوله

الى ان يرجح احدهما المرجح والمراد بالاقسام السابقة تقدم الخاص
وتاخره واقترانه للعام قوله ان ورد قبل حضور وقت العمل به حاصله
ان الخاص المتاخر اما ان يكون وروده قبل حضور وقت العمل او بعده
وعلى التقديرين اما ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين
او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة
من ضرب الاثنين في الاربع والخاص في اربعة منها وهي جميع الصور
القبلية الخاص مع ملاحظة الاربع مخصص وفي ثلثة منها وهي
الصور البعدية الحاصلة مع ملاحظة الثلثة الاول ناسخ مقبول
وفي واحد منها وهي البعدية مع الاخير ناسخ مردود اذ لا يجوز
نسخ القطعي بالظني فعند تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون
مخصصا للعام وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام ولسلطان المحققين
هنا كلام حاصله ان اردت بقطعية العام قطعيته باعتبار
او باعتبار الدلالة فمسلم جواز نسخه بالظني ثم لان النسخ
تخصيص في الازمان ودلالته عليها ظنية وان اردت بها
قطعيته باعتبار شموله لجميع الازمان فيرد ان التخصيص ايضا
كذلك لو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق
بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان التخصيص اهون من النسخ

فتجويز

فتجويز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه به قوله واحتمال
التخصيص مطلق اي غير متعلق على ورود الخاص قبل وقت العمل
وهذا في حيز المنع كما ستعرفه قوله مع جهل الحال اي مع الجهل بتقديم
الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم
حصول شرط النسخ وهو تاخره والاصل يقتضي عدمه لان وقت
العمل متاخر عن العام قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام
لان حادثه وان اقتضى تاخره لكنه معارض بحدوث العام
ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك الوقت ايضا وبهذا
التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل
يقتضي حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث
فليتامل قوله فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه فلا
تفريع على المتقدم ونتيجة له اي اذا كان التخصيص مقدما
على النسخ عند التردد بينهما ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع
التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان
الاشتراط انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن النسخ
الى التخصيص فحاصل قوله لانا نقول الى آخره ان الشرط انما
هو للنسخ دون التخصيص بل التخصيص يجب المصير اليه عند عدم
العلم بحصول المانع فتفريع قوله المعارض مما منه وتبين انتهى

مع جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع فيه فيه منع القول المخاص احتمال التخصيص مشروط بوجود الخاص قبل حضور وقت العمل
فاندفع ما اورده سلطان المحققين من انه هذا الجواب
عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم له فلا ينفع
في تصحيحه بل ان صح فهو جواب اخر **قوله** ولئن سلمنا انتفاء
الاحتمال البتة اى احتمال النسخ واحتمال التخصيص وذلك على ان يكون
التخصيص ايضا شرطا مثل النسخ قوله اذ ما عداه وهو ان
تكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام
ظنيا والخاص قطعيا **قوله** انما يتصور في النبوى منها الحصر
اذ الظاهر ان النسخ يوجد في اخبار الائمة ايضا لان النبي
عليه السلام علم وصيه كل ما انزل اليه من الناسخ والمنسوخ
وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب الى النبي صريحا كذلك
يوجدان في اخبار خلفائه لا من حيث انها اخبارهم ليرد ان
النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث ان اخبارهم
في الحقيقة اخباره صلى الله عليه وآله **قوله** التوقف عن البناء
واليه ميل عيسى بن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري
كما صرح به في الذريعة **قوله** في القسم السابق على القسم الرابع
يعني القسم الثالث وهو ان يتقدم الخاص على العام ووجه

اى وجه التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنالك هو
ان الخاص المتقدم منسوخ ظاهر او ان الخاص عند الجهل با
بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال الاقتران والبعدية
ومنسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الاخر
فيتوقف ويرجع ويرجح الاحد باحدهما الدليل فان قلت
الخاص حادث والاصل تاخره قلت العام ايضا حادث
والاصل تاخره واعلم ان في قول المصنف يظهر وجه التوقف
هنا لا فيما سبق تحكم **قوله** وهو ما دل على شايع في جنسه
اى هو ما دل على فرد شايع اى محتمل الصدق على افراد
كثيرة مندرجة في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي يصدق
عليه وعلى غيره من تلك الافراد الكثيرة والى هذا التفسير ان
اشار المصنف بقوله بمعنى كونه الى المدلول حصة محتملة لحصص
كثيرة اى ممكنة الصدق عليها كالكون تلك الحصة من الحصص
المندرجة تحت امر مشترك بينهما وبين الحصص البواقي قال رحمه
الله انما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يلوح من ظاهر كثير
العبارات ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان
الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات انتهى اقول هذا
التوهم لا يجري في ظاهر عبارة المصنف لان الماهية ليست شايعة

في جنسها ثم اقول لا يدخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان فان الاول دل
على حصة محتملة لافراد كثيرة بطريق البدل مثل زيد كلها تحت مفهوم
قوله رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة الحصة في ضمن
الانسان والحصة في ضمن الفرس ولغيرهما مثل زيد كلها
تحت مفهوم الحيوان المشترك بينهما وكذا دخل فيه المعهود
الذهني مثل اشتر اللحم فانه ايضا مطلق وخرج عنه ما ليس له
شيوع بل له تعيين شخصي اما بحسب الوضع والاستعمال
كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات
او تعيين نوعي كالاسد واسامة فان كل واحد منهما يدل
بالوضع على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة الى تعينها
والفرق بينهما ان الاشارة الى التعيين في علم الجنس مستفاد
من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف مستفاد من اللام
فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف هو مفهوم اسامة بعينه
او تعيين حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي نحو فعصى
فرعون الرسول او تعيين عموم كالمعرف بلام الاستغراق
او جميع الافراد لا يحتمل صدقه على كثيرة **قوله** فهو ما يدل
الا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما خرج عن حد المطلق
وانما لم يقل فهو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينتقض

عكسه

عكسه بالمهملات **قوله** وهما اخرج من شياع فبين المعنيين
عموم من وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني
على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين
المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وتفارقهما
في رقبة وهذا الرجل واما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول
فمباينة فقد ظهر مما ذكرنا ان ازالة الشياع اعم من ان يكون
بالكلية او بوجه ما ودل عليه اسم الشكر في قول المص من شياع
فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل لا لذلك فرد اخر غير شامل للكثرة اهلا
قوله والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني لقايل
ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى ما لم يخرج من
شياع صدق على مثل زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام الشخصية
وان اريد به المعنى المذكور اولا لم يحسن التقابل لصدقهما على
مثل رقبة مؤمنة كما مر ويمكن ان يجاب بان المراد به ما ابقي على
شيوعه فليتامل **قوله** فاما ان يختلف حكمهما المراد بالحكم هنا
هو المسند دون الحكم الشرعي والنسبة واطلاق الحكم عليه شايع
بوجه من الوجوه اتفاقا اي لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ واوقع
اكثر الاصوليين الاتفاق عليه ونقل شهيد الثاني في قواعده خلافا
عند اتحاد الموجب ونسبة شيخ بهاء الملة والدين في حاشية على الزبدة

الى اكثر الشافعية ولهذا احمل اليد في التيمم على ما اخره المرفق

لتقيدها به في الوضوء مع اتحاد الموجب وهو الحدث **قوله** الا

في مثل المقيد مع المراد بمثله كل ما اختلف فيه الحكمان بان يكون

حكم المطلق امرا وحكم المقيد نهيا او توقف حكم المطلق على حكم

المقيد فيحمل المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على

مفهومه نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة

فانه يجب ان يتقيد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف

على تملكها وملكيتها يتوقف عند على عدم كفرها

فاعتاقها يتوقف على عدم كفرها **قوله** فانه يتقيد المطلق

ينفي الكفر انما قال ينفي الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة

الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد بذلك المقيد حيث

ما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل من ان المقيد

هو الكفر والمطلق لم يتقيد به بل بنقيضه وهو الايمان وان

كان الظهار والملك حكمين الاولى ان يقول وان كان الاعتاق

والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجب

له ويمكن دفع ذلك بحذف المضاف اى حكم الظهار

ويختلف لا تفاوت في صورة اختلاف الموجب بين ان

يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين ولذلك

اعرض

اعرض عن ذكر كما اعرض عن ذكر المختلفين في صورة اتحاده

قوله فيحمل المطلق على المقيد اجماعا يعني يعمل بالمقيد و

يترك المطلق بمثله فلا يرد ان الحمل هو البيان ولا يصح

دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف وهذا

الاجماع نقله العلامة في النهاية واشار اليه الامدي وربما

يعطي كلام بعضهم ان هنا قايلا بالعكس وهو ان المقيد

يحمل على المطلق بحمل القيد على الاولوية والحق ان هذا القول

لم يعرف استنباطه الى احد على انه لو عرف كان شاذا نادرا لا

للاجماع فان قلت يجيء ان المطلق بطريق التبادر وشمول العام

والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما

فوجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق بينهما

قلت اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد

لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين منها والمقيد قرينة لما

هو مراد بالمطلق بخلاف العام فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها

على الاجمال ليكون الخاص معينا ومما يتفرع على هذا الاصل

حمل خبر ورد بثلث مسحات مطلقة على خبر دل على المسح بثلثة

احجار بارادة تعددها الا في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات

ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم وهو مطلق على الظرف وهو مقيد

اذ هو ممنوع مع اعتماده دون العكس كما قالوا فعقله منهم عن هذه
القاعدة قوله وكونه بيانا لا نسخا اريد بكونه بيانا دلالته
على ان المراد بالمطلق عند المخاطب هو المقيد وبكونه نسخا
دلالته على رفع حكم الاطلاق المقيد للخروج عن العهدة باي
فرد كان قوله لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك
بان المطلق هو الماهية لا بشرط والمقيد متضمن لها
فالعمل به يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا فلان المراد
بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث هي كما مر واما
ثانيا فلان المراد بامر المطلق ح وجوب ايجاد الماهية
وبامر المقيد وجوب ايجاد المقيد ولا منافاة بينهما
ح قطعا فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز في المطلق
ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو جيد ح
بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق فردا ما لا بعينه فان
الامر به ح يدل على ايجاب العمل باي فرد كان ولا ريب
في ان العمل بالمقيد يصرفه عن ظاهره ويجعله مجازا قوله وهو
جيد ح يعني ان هذا الاستدلال جيد ان لم يحتمل
التجوز في المقيد بارادة الندب منه بمعنى انه افضل افراد
المطلق او بارادة الوجوب التخييري بينه وبين غيره من افراد

المطلق والفرق بينهما ان الاول فضيلته ملحوظة في الاول دون الثاني
واحتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين ولكنه يكون مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد فان حمل المطلق
على المقيد ح متعين لعدم المعارض اما مع تساوي احتمال
التجوز في المطلق واحتماله في المقيد فيشكل الحكم بترجيح التطلق
المجاز على المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما فليتامل قطعا
وينبغي المطلق سليما من المعارض فيعمل به ومحصوله ان هذا
الاستدلال موقوف على كون الامر في المقيد محمولا على الوجوب
العيني وهو ممنوع لجواز حمله على الندب مجازا بمعنى انه افضل
افراد المطلق ولو سلم فحمله على العيني ممنوع لجواز حمله على الوجوب
التخييري مجازا والامر بالمطلق على التقديرين محمول على الاطلاق
ويرشد اليه نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد
باحد الوجهين تم الاستدلال اما مع تساويهما فلا بل يبقى
المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان حمل الامر بالمقيد على الندب
قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا الوارد بالمقيد
قبل الامر به كان مشتملا على ان ارادة المخير من الامر بالمقيد لا يصح من
بعد لانه لا يدل على الاول وفضلا على التخيير منها قوله وقد اشار
ع يعني اشار العلامه في النهاية الى اشكال التعارض بين المجازين

واجاب بانه لا يدل الترجيح احدهما من ترجيح المرجح لجواز
المطلق لان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج
عن العهدة لانه ان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن بالمقيد
فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن للمامور
به بخلاف حمله على الاطلاق والاتيان بفرد اخر غير المقيد
فانه لا يحصل معه يقين البراءة لجواز ان يكون المامور به
هو المقيد **قوله** وقد اخذه بعضهم ح استدل الحاجبي وبعض
متاخري اصحابنا اولا بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا
ثانيا ما ذكره العلامة في الجواب عنه دليلا مستقلا على
حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل
الاول لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورود الاشكال
عليه **قوله** بتغير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص
هنا المعنى اللغوي الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد
بالتخصيص ايماء الى ما هو المقصود من رجوع احدهما الى الاخر
قوله فحكمه حكم التخصيص اي حكم التقييد حكم التخصيص في كونه
دفعا واورد عليه بان تساويهما في الاخراج لا يوجب
تساويهما في الحكم لان بينهما فرقا اخر يقتضي اختلافهما
فيه لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا في المطلق وهو

وجوب الاتيان بالضرورة فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا اخر
وهو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل على بعض ما
يتناوله العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ
مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويمكن دفعه بان
الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس الا وجوب الاقتصار عليه
والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا يتفاوت
الحكم بينهما **قوله** فكما ان الخاص المتاخر فيه نظر من وجهين
احدهما انه ان اراد ان الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل
حضور وقت العمل بالعام او بعده بيان للعام لا ناسخ فهو
ممنوع لانه قد مر سابقا ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ
وان اراد ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل به بيان
فهو مسلم لكن اللازم هو المقيد المتاخر اذا ورد قبل وقت العمل
بالمطلق بيان لا مطلقا فهو المقيد لم يعمل بهذا التفصيل
وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما مثبتين فالقوم
كلهم يعملون بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الاخر وان اعتبرهما
منفيين فلا يصح قياس المطلق والمقيد المثبتين عليهما ودعوى
منع الدلالة بيان لبطلان اللازم ولم يتمسك له بان المجاز
خير من النسخ والمراد بالدلالة خلاف الاصل كما تمسك به قطب المحققين

لئلا يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد ما الدلالة على وجه
الارادة بخصوصه كما يدل على قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد
وقوله لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل
من ان انتفاء الدلالة ممنوع لان المطلق له دلالة على كل مقيد من تلك
تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص فتامل جوابه جوابنا قوله و
والجواب ان المعنى المجازي اه قال ره في الحاشية الجواب المشهور بين
القوم هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد
بالمطلق ح المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم
في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما جوابكم في الصورتين فهو جوابنا
ونوقش فيه بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد ربما
يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى
بالدلالة عند علماء الاصول والبيان في الثانية انهم لا يسلمون
تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس
المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم
فانتقال الذهن من المطلق الى الكامل ظ لا مدفع له وانت
تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع
فلذلك لم نتعرض للجواب المشهور اقول قوله فانه لازم لهم
في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا نقض اجمالي مثل الاول

تقريره

تقريره انهم يقيدون الرقبة بالسلامة عن العيوب مع ان اللفظ لا
دلالة له عليها لان تناولها للمعيبة قال بعض الافاضل الفرق
بين النقضين ان الثاني لاصل الدليل والاول المقدمة مثل
ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر قال ره في الحاشية
المشهور هنا التمثيل بلا تعتق مكاتبا كافرا وليس ما ينبغي لانه من
تخصيص العام لا من تقييد المطلق اقول عدوله من المثال المشهور
الى المثال المذكور والتقييد بعدم قصد الاستغراق ليصير المثال
من تقييد المطلق ويحصل التخلص عما اورده العضد على المشهور
من انه من تخصيص العام لا من تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق
النفي يفيد العموم فيتوجه عليه ما اورده سلطان المحققين اولا
من انه على هذا التقدير يعني معناه مطلق النفي لا تعتق مكاتبا ما
من المكاتبين على سبيل البدل والاجمال من غير قصد الى
الاستغراق والعموم فيكفي لامتثاله عدم عتق فرد واحد من
المكاتبين فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا
لهذا الفرد المنفي من ان يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب
اصلا كما قالوا في هذه المسئلة سيما مع اعتبار عموم الصفة
في قولنا لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل على صحة غير الكافر
فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص العام

فحمل الشامل والنظر لولا اجماع مشايخنا من الفساد من كون
اللام للاستغراق كانه يجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه
من العموم ولا يخفى ان اللام ههنا داخلة على المنفي فعلى تقدير
كونها للاستغراق ولا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي
بل نفي العموم ويكون الحقيقة وصدقه بنفي فرد ما من الافراد فلا وجه
لنفي الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال
المذكور احتمال لا يصار اليه لو وقع الاجماع على خلافه كما صرح
به ولان حمل نفي المقيد كما يجوز العمل بنفي فرد اخر المطلق
بخلاف العكس فانه لا يجوز الا العمل بنفي المقيد فان قلت
هذا يجري في الاثبات ايضا وهم صرحوا بخلافه حيث حملوا المطلق
على المقيد قلت لو لم يكن في الاثبات اجماع على ما صاروا اليه
كان حكمه حكم النفي ايضا الا يرى ان المطلق والمقيد بمنزلة
العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل
بهما فكان ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين
كذلك الا ان الاجماع صارفا عنه بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة
واللازم من العمل بنفي المطلق على سبيل البدل لان النهي عن
الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم الاجزاء كذلك وهذا
هو المراد بقوله فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا اي لا كافرا ولا

غيره

غيره الى سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع ح كيف لا وهو
مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما مفهوم الصفة
فعلى تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم معارضة ما هو
اقوى وههنا قد عارضه الاجماع ويمكن دفع الثاني بان
استغراق اللام يمكن اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل ورود
النفي وهو قيد في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي
العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده في النفي ح فيدخل فيه
والاستغراق يعود اليه فيفيد عموم النفي ولذا قالوا النفي في
الكلام المقيد يرجع تارة الى القيد وتارة الى المقيد واخرى
الى المجموع ولما لم يكن المثال المعدول اليه من باب تقييد المطلق
الا باعتبار الاول تعرض المص الى نفي ارادة اعتبار الثاني
بقوله حيث لم يقصد الاستغراق اي لم يقصد استغراق
النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم
لا من تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين يجري
في المثال المشهور ايضا فما الفائدة للعدول عنه قلت
اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق
النكرة الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل
ورود النفي فالمثال المشهور نص في التخصيص بخلاف المعدول

اليه **قوله** لعدم المقتضى له لان العمل بالمطلق لا يوجب طرح
المقيد ولانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة
وفي الظهار رقبة مطلقا اي رقبة كانت لم يكن احدهما
منافيا للاخرى فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا التقييد الآخر
قوله وذهب كثير من مخالفينا نقل عن اكثر الشافعية ان المطلق
في هذا القسم يحمل على المقيد شركة بينهما كزيادة القربة في المثال
المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل شرعي فلو حملناه عليه
لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك
احدهما مع زيادة وهي ترك القياس ايض والاصل عدم الترك
فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده لا يقيد المطلق
لعدم دليل يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين
فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم توجد علة التقييد
مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو باطل لانه
لا يلزم من عدم الحمل ترك احدهما لظهور ان كل واحد منهما معمول
به في بابه على ما ورد غاية ما في الباب انه لزم عدم العمل بالقياس
ونحن نلتزم **قوله** وربما نقل نقل عن شذوذ من الشافعية
انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا سواء تحقق بينهما جامع
او لا لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا وهو باطل

ايض

ايض لانه ان اراد به كلامه الازلي مع عدم ثبوته يرد ولا ان
الكلام ليس جنسا ثانيا انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات
فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق تعلقه
بالآخر كذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفات امرا
ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه فلا خفاء في
تكثرها واختلافها فان فيها العام والخاص والظاهر والمأول
والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق والتقييد
على انه قد اعترف بثبوتها في بعض الصور **قوله** المجمل هو ما لم
يتضح دلالته المراد بحسب القرينة المقام حيث ان الكلام في
الموضوعات بل المستعملات هو ان المجمل ما له دلالة وهو غير
واضحة فلا يصدق الحد على المهمل وان كان المفهوم من هذه
العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح الدلالة اعم من ان يكون لفظية
او عقلية وفي المجاز حيث يتعدد المجازان مع عدم قرينة
معينة لاحدها ومع تعذر ارادة الحقيقة سواء كان معنى الحقيقي
مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلي اذا اريد به
واحد من افراده بعينه من غير قرينة معينة له مع تحقق الصارف
عن الحقيقة او لا كما في سائر المجازات لا يقال الحد يصدق
على لفظ يراد به معناه المجازي مع عدم صارف عن الحقيقة

ادلالته على المراد غير واضحة وقد صرحوا بانه ليس بمجمل فلا يكون
الحد مانعا لانا نقول المذكور في الحد هو عدم اتضاح الدلالة مطلقا
لا عدم اتضاح الدلالة على المراد وهذا اللفظ دلالته واضحة
وان لم يكن على المراد فلا يصدق الحد عليه انه لو كان المراد
نفي ايضاح الدلالة على المراد لقلنا دلالة هذا اللفظ على المراد
واضحة اذ المراد اعم من ان يكون مراد بحسب الواقع او بحسب قانون
الاستعمال وقانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة
صارفة عن الحقيقة يقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة دون المجاز
فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته واضحة على ما هو مراد بحسب
القانون وان لم يكن مراد بحسب الواقع هذا عند من قال بانه ليس
بمجمل واما من قال انه مجمل فلا حاجة الى هذه التكلفات على وجه
وقوع صراح كما اذا صلى النبي صلعم صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب
والندب وكما اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه
يحتمل الجواز والسهو واما اللفظ المركب فالاجمال في اللفظ اما
حيث انه مركب من الغير اي من الجزاء ومن حيث انه مركب مع الغير
ولا بشيء من الحيثيتين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك
فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه
والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى

وان

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح بل في مجموع الذي
بيده عقدة النكاح من حيث هو لتردده بين الزوج فيرجع كل الى
الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج والثاني هو الاجمال
في موضع الضمير وفي المخصوص بمجهول فانه لا يتصور الاجمال فيهما
بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول فالاجمال فيهما في المفرد
لكن بشرط انضمامهما مع الغير ولذا جعلهما من اقسام الاجمال في المركب
ومثل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة لان الاجمال
فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب لا يمكن الحكم بتعذر
الحقيقة بدونه وانما اعتبرنا تساوي المجازات لانه اذا كان
احدها راجحا دل اللفظ عليه دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون
اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصص فان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة اي اكلها فان تقديره اظهر من تقدير البيع او شرب
الالبان او نحوهما ونحو ذلك كالمخصص بمجهول سواء كان التخصيص بمتصل
كما ذكره او بمنفصل كقولك هذا العام مخصوص قوله فلا اجمال الا ان
دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى المراد هنا وقد مر تحقيقه الى

الاشاجع الاشاجع جمع الاشجع بفتح الهمزة او كسرها وهو اصل
الاصبع الذي يتصل بعصب ظاهر الكف والى الزند مفصل
طرف الزراع في الكف قوله وليس بجزء يوضح لكون اليد مشتركا
لفظيا بين العضو وكل جزء منه كور منه اذ لو اختصت بالكل لما
كان بينهما وبين الانسان المختص بالكل تفاوت في عدم على
الاطلاق بعاض واللازم باطل قوله قطع يده ثم اجاب بان
القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز انما وقع في اليد لان المراد
بها بذلك البعض المبان قوله موقوف على ضميمة القرينة والقرينة
على الاطلاق المذكورة هي الغاية قوله فان ذلك بمجرده لا يقتضي
الاجمال يعني ان مجرد كون استعمال اليد في الابعاض متعارفا
من غير اثبات ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال
فيها مطلقا اي عدم جواز من المجمل مطلقا نحو القول المذكور
سواء كان الفعل المنفي شرعيا اولا وسواء كان لغويا او حكم
واحد قوله لنا ثبت كونه حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون
لفظ الصلوة والصوم والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح منها
الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا ولا
نكاح صحيحا الا بكذا وكان دالا على ان الفاتحة جزء والتبييت
والولاية شرط لتحقق الحقيقة الشرعية ممكن باعتبار انتفاء

بالجزء

بالجزء والشرط وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة لان الاصل
ان يحمل كلام الشارع على حقيقته بلا مانع ولا اجمال ولا يجوز
حمله على نفي الصحة لانه ينافي المذكور وهو كون هذه الالفاظ
حقيقة شرعية في الصحيح قوله كان متعينا ايضا اي كان نفي
الحقيقة العرفية بعينه نفي القابلة متعينا ايضا كما ان نفي
الحقيقة الشرعية كان متعينا في الغرض المذكور لوجوب حمل
الكلام على الامر المتعارف قوله ولو فرض انتفائه ايضا اي لو
فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كليهما وكان نفي
الحقيقة غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليضاف النفي
اليه حذرا من اهمال اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال
يصح لذلك ولكن الاول اقرب الى نفي الحقيقة لمشاركته له في
عدم الجدوى راسا مع عدم جميع الصفات بخلاف نفي
الكمال فانه ليس بهذه المشابهة فكان ابعد وارتكاب اقرب
المجازين الى الحقيقة اولى من ارتكاب ابعدهما فلا اجمال واعترض
بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز
ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل الجواب ان
المنفي هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما ظاهر قوله لا يقال
هذا اثبات اللغة بالترجيح اي هذا المذكور من اثبات اولوية

بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ مستعمل فيه اثبات للغة
بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو باطل لانكم منعتموه
في اللغويات فعلتم طريقة النقل فقط قوله وليس منه اي ليس
هذا الذي ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا اللفظ
موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد المجازات يرجح على
غيره بكثرة تعارفه لقربه الى الحقيقة دون ذلك الغير وهذا جائز
بالاتفاق لكونه قاعدة ممهدة عند جميع ارباب الاصول
قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل المحاورات على تعارف الشرع
اما اللغة فانا نقدر انتفاء العرفين بل ينبغي ان يحمل على عرف
الاصوليين واورد عليه بعض الافاضل ان ذلك كلام يأباه
التامل فان كلام الشارع لا يرد على ما هو مصطلح قوم نشأ
وابعده بل الجواب ان المراد تعارف الاستعمال المجازي
لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفين ولذلك
بين هو كالعدم يريد ان يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة
المصححة للمجاز ليظهر ان ذلك ليس من باب اثبات اللغة
بالترجيح بل من اثبات المجازات المعتبرة عند اطلاق قوله احتج
الاولون بان عرف المتشرعة في مثله مما نفي فيه الفعل صريحا
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة اي لا صلوة صحيحة ويفهم منه

نفي

نفي الكمال نفي اخرى اي لا صلوة كاملة الا بكذا فكان اللفظ متساويا وضعا
فيهما مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف
عرفهم وفهمهم مم ولو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم في انه
هل هو ظاهر في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول
وذهب طائفة الى الثاني فعلى هذا كل صاحب مذهب يحمله على
ما هو الظاهر عنده ولا يتردد فمنوط عندهما لا يحمل الا انه
عند كل طائفة في شيء قوله ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما
فكونه على السواء مم فيه نظر لان تسليم التردد يستلزم لتسليم
المساواة اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة بعده
من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول اللهم الا ان
يقول عدم التردد مستندا بان كل واحدة من الطائفتين
لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب اليه الاخرى اصلا فتسليمه
ح باعتبار تجويز كل منهما حمله على ما ذهب اليه الاخرى في الجملة
فح يتوجه منع مساواتهما الا ان هذا مع كونه تكلفا ينافي
في قوله ظاهر في الصحة او في الكمال والمناسب ح ان يقول
نص بدل ظاهر مما قدمنا انه الجواب عن حجة الاولين
تقريره انا لا نم ان له حكمين عند الجميع بل له حكم عند كل طائفة
فلا اجمال عندهما ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين مم بل

الاجزاء اقرب الى الحقيقة لان الفعل الذى ليس بصحيح اقرب الى
المعدوم من الفعل الصحيح الذى ليس بكامل وحمل اللفظ على
اقرب المجازات اولى قوله فى التحريم المضاف الى الاعيان
وكذلك التحليل المضاف اليها نحو احلت لكم بهيمة
الانعام وانا احللنا لك ازواجك واليوم احل لكم الطيبات
الى غير ذلك وكذا فى الوجوب والندب المضافين اليها قوله
انما هو تحريم الفعل المقصود منه ذلك ان كان المقصود صفة
للفعل فذلك اشارة الى المذكور من الاعيان وان كان
صفة لتحريم الفعل فذلك اشارة الى التحريم المضاف الى الاعيان
ولا يخفى ان المقصود من العين قد يكون افعال كثيرة فاما ان
يقدر واحد بعينه بناء على ان ما يقدر للضرورة يقدر
بقدرها فيلزم الاجمال ويخصص كلام المصنف بما علا هذه الصورة
واما ان يقدر الجميع حذرا عن الترجيح بلا مرجح كما قالوا فى كلام
الحقيقة فى المقام الخطابى فلا اجمال والاصح هو الثانى لئلا
يلزم فوات المقصود اعم من الواحد والاكتفاء بشان الواحد
اقتصارا على اقل المراتب قوله فاذا قيل حرم عليكم النشر لما
لف اولا على سبيل التفصيل على سبيل الاجمال وهذا
النوع من اللف وهو ان يذكر ما لكل ما ياتى بعده بذكر ذلك

وذلك بعينه النشر لكن اللف المفصل

المتعدد على الاجمال فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والاخر
مجمل لطيف مسلكه غريب منهجه كما تقول ضربت زيدا واعطيت
عمروا وخرجت من بلد كذا للتاديب والاكرام ومخالفة النشر
فعلت ذلك اى ذلك المذكور من الضرب والاعطاء والخروج
فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا اشارة الى ان مثل ذلك
وان كان مجازا فى اللغة حقيقة فى العرف حتى انهم يفهمون
هذا المعنى من غير تقدير الفعل فى نظم الكلام ويتنزل لنا عن كونه
حقيقة عرفية لوجب حمل اللفظ عليه ايض لانه راجح على
غيره من المجازات قوله ولا يمكن اضمار الجميع تفصيله انه
اما ان يقدر جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات
او لا يقدر شئ منها او يقدر البعض معين او غير معين او غير
معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع وهو الاجمال اما
بطلان اول فلان اضماره يتجاوز عن الحد لان ما يقدر للضرورة
تصحيح اللفظ يقدر بقدرها واما بطلان الثانى فلانه يلزم
اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا اريد
تعلق التحريم بالفعل اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار
تقديره فى نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب
اطلاق المحل على الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام

الى هذا الاطلاق ويجرى فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل
باطل غير الاخيرة واما الثالث فلعدم دليل على خصوصية
شىء منها فيلزم الترجيح بلا مرجح ولقايل ان يقول كما ان يقول
كان فى الاول الحذف والمجاز فعن قدر الضرورة كذلك فى الرابع
محذور الاجمال فلا وجه الترجيح الرابع على الاول لا يقال
اضمار البعض لا يفضى الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان
معرفة تعيين مدلوله بدليل اخر واقام محذور اضمار الجميع
فلازم مطلقا والتزام المحذور الذى لا يلزم لانا نقول ذلك
معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار البعض لان الاضمار
فى اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الامدى واعلم ان
النزاع انما هو فيما اذا كان الفعل الصالح لتقدير متعددة
واما اذا كان واحدا كما فى قوله تعالى واسئل القرية فلا
اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل التسترى وينقسم كالمجمل
اى ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود
الضمير الى المبين بالفتح ينافى الامثلة المذكورة لتلك الاقسام
قال بعض المحققين تشبيه المبين بالكسر بالمجمل غير ملايم والملايم
هو تشبيه المبين بالفتح به وايضا البيان بالمفرد لم يذكره احد
من الاصوليين اقول انت تعلم ان غير ملايم اذ المتغايرات

اذا اشتركا فى

اذا اشتركا فى امر صح تشبيه احدهما بالاخر وان البيان بالمفرد
وان لم يذكروه صريحا اندرج فى البيان بالقول الذى ذكره لان
القول اعم من ان يكون مفردا او مركبا على ان ذلك احتمال عقلى
اذ يجوز ان يكون المفرد مختصا باحد معنيى المشترك فيتميز
ذلك المشترك بذلك المفرد ولا فساد فيه على الاصح وهو ان
الاصح لان مشاهدة افعاله ع م من الصلوة والحج وغيرهما
ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنهما بالقول ولهذا
يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان
به اولى ولانه واقع وهو جايز اما الوقوع فلما سيجىء من بيان
الصلوة والحج بالفعل ولبعض الناس خلاف فيه الفعل ضعيف
قالوا الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع
امكان تعجيله وهو غلط والجواب لا نم ان الفعل اطول من
القول بل قد يعكس كما نرى فى فعل الركعتين وبيان ما فيهما
بالقول من الافعال والاذكار والترك والشرايط فان ما
يقع فيه الثانى من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير
ولئن سلم فلا نم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير انما
يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان وهنا قد شرع فيه وانما
الفعل هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان

التأخير انما يلزم لو لم يكن كل جزء من اجزاء الفعل يصلح ان يكون
بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل واما اذا صلح فلا لان ما يكون
متأخرا من الاجزاء يكون للشروع في بيان الجزء الآخر من الفعل
ولئن سلم فالتأخير بلا غرض لا يجوز واما معه كما فيما نحن
فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز على ان تأخير
البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر عنه فيجوز
قوله في اظهر الوجهين قال رحمه الله والوجه الآخر انها
ليست بيانا للاولى وانما هي ابتداء تكليف حيث تعنتوا وسألوا
وقد بالغ السيد المرتضى رضي الله عنه في الاحتجاج على انها بيانه
فاطال القول في ذلك في الذريعة كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي
ان قلت بم عرفتم ان البيان هو فعله دون هذين القولين
كما ذهب اليه بعضهم قلت عرفنا ذلك بانهما لم يشتملا على تعريف
بشيء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان الى البيان لتحقق
الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول يبينهما انما هو بالفعل
فبذلك ايضا يتم المط قوله لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز
تأخير البيان عن وقت الحاجة وجهه ودليله الاجماع ان التأخير
عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ هو في ذلك الوقت مكلف
بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو قبيح قوله والعموم لو كان

باقيا على اصل اللغة في قد عرفت في المطلب الثاني ان السيد ذهب
الى انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده بحيث لو اطلقت على
غيره كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم من الالفاظ فهو عنده
مشترك في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف الشرع الى العموم
لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ما هو ظاهر اي عند طائفة
او في الشرع او في بادي الرأي يحتمل كاحتمال الخصوص لكونه مشتركا
بينهما جاز تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا نقل في عرف الشرع
الى وجوب الاستغراق فلا يوجب يجوز تأخير بيانه ومحصله ان
لفظ العام لو كان مستعملا في اللغة جاز التأخير ولو كان مستعملا
في الشرع لم يجز قوله بعد اتمام النظر بان تم فيها ذا زاد وبالغ والمراد
هنا اعطاء النظر حقه قوله ان الاجماع من الكل واقع قال رحمه الله
نقل الاجماع كذلك ايضا من العامة الغزالي في المستصفى وادعى جواز
تأخير الناسخ فضلا على حسبه قوله مع ما فيه من البعد يعني
يرد على العلامة في الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ امور
الاول انه مستبعد الثاني انه مخالف لما هو معروف الى المستبعد
مستبعد الثالث انه مخالف لحكم نفسه ايضا لانه جعل تأخير
بيان المنسوخ شرط التحقق فهذا الحكم ناشئة منه او عدول
عن اشتراط التأخير وكلاهما بعيد قوله واما ما يوهم ظاهر عبارة

السيد في الصورتين دفع لما يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة

والسيد في الامرين الاخيرين من غير جهة التنجيز فلا يصح قوله ولا يكاد

يظهر الى اخره تقرير الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج يشعر

بالموافقة في كلام الوجهين يعني انه ايضا عمم المنع لكل ما له

ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي **قوله** هو القول الاول وهو

جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا في المجمل والظاهر الى

وقت الحاجة كعزم المكلف وتوطين النفس اه اورد عليه

الغزالي بان مثل هذا يتصور في خطاب العربي بالزنجي مع

انكم لا تجوزونه بيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا

يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيستعد ويوطن نفسه

كما ذكرت فلا فرق بين الامرين قال السيد رضي الله عنه

في الذريعة ولقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب بالمجمل يفصل

بين الانواع الخطابية حتى فيه وانما يلتبس عليه تفصيل ما

تعلق الامر به بخلاف الخطاب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب

بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او عرضا او تمنيا

او قذفا او مدحا او ذما فاندفع مظنة الاستعداد والتوطين

قوله وايضا فتاخير العلم اه فيه وهو ان الخصم انما يجعل العلم

بالفعل ذاتا وصفة شرطا بصحة التكليف وهو متحقق في صورة

تاخير الاقدار

تاخير الاقدار واعتباره لا يوجب اعتبار الاقدار الا اذا كان

اعتباره لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس كذلك

قوله لفظ موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية لان

لفظ العام عنده حقيقة في العموم شرعا لا لغة **قوله** لان المخاطب

بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه هذا في نحو المشترك

واما المتواطي فلا لان يقي هو مستعمل في معناه الاصلي

والخصوص مستفاد من القرينة **قوله** الثاني انه جواز التاخير

يعني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل عليه شيء

بلفظ لا يصح قصد ذلك الشيء بذلك اللفظ لان ذلك اللفظ العموم

مع تجرده عن قرينة الخصوص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مجردا

عنها فان دل به الخصوص فقد دل به على ما لا يفيده وهو غير صحيح

وان دل به على العموم فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا غير

صحيح **قوله** فان قيل انما يستقر اه توضيحه ان المتكلم لم يدل

بالعام المجرد قبل وقت العمل على العموم ولا على الخصوص بل دل

عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل على

الخصوص وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شيء من المحذورين

قوله قلنا اه توضيحه ان حضور زمان الحاجة ليس بموثر

في دلالة اللفظ على معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم

فيه عند بجوده على البيان فانما يدل الشيء يرجع يعني الواضع
وهو متحقق قبل وقت الحاجة فالمحذور باق بحاله على ان وقت
الحاجة انما يعتبر اجابة خر عن السؤال المذكور تقريره
لو صح استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لصح جماله وقت
الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره من الاخبار التي ليس
لها وقت حاجة لزم جواز التاخير دايما وهذا يودي الى سقوط
الاستفاد من الكلام ثم اذا تم الدليل الثاني في هذا القسم
بطل جواز التاخير مطلقا لعدم القايل بالفصل والجواب
ان الحصر مم لان للاخبار ايض وقت الحاجة وهو زمان
صدور الخطاب لان المخاطب ح محتاج الى فهم مدلوله
والحاصل ان الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن الا
تكليف هو العمل فكما ان وقت العمل والحاجة كذلك وقت
الغاء الخبر فالاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز
تاخير البيان عن وقت البيان الحاجة اتفاقا واورد
بعض المحققين على قوله وهذا يودي الى سقوط الاستفادة
من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دايما
فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ولو تعرض مستقبل الاوقات
كما وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك

الوقت

الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان
فان جاز في كليهما والا فلا اقول يمكن ان يوجه بحث بان يختار الاول
ونقول اذا لم يكن للاخبار وقت الحاجة فاي وقت فرض من
الاوقات المستقبل يجوز التاخير عنه فيلزم سقوط الا
ستفادة دايما وحصول الافادة والبيان في بعض الاوقات
وفي بعض الاخبار اتفاقا من غير وجوب لا ينافيه لان
المراد سقوط الاستفادة في جميع الاخبار قوله الثالث
ان الخطاب الخ الفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكها في
المقصد اثبات المص بابطال نقيضه ان مناط الاول
انه يقبح من الحكيم حمل اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط
الثاني انه يلزم ان يدل المتكلم على شيء بوجه غير صحيح
ومناط الثالث انه يلزم ان لا يكون العام مفيدا للمخاطب
مط سواء كان اريد منه الخاص والعام لان تجويز
التبيين والتخصيص يخرجه عن الافادة وهذه المفاسد
انما نشأت من تجويز تاخير البيان اذ مع عدمه يحمل
العام على عمومه عند عدم اقترانه به ولا يرد شيء منها
ولا يستفيد في هذه الحالة شيئا اي لا خصوصا لعدم
البيان ولا عموما لتجويز ان يكون مخصوصا ويبين له

له في الاستقبال قال بعض المحققين لا يخفى ورود هذا في
المجمل مع انه قايل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اي مع
انكم تقولون باستفاده العموم من الفاظ العموم قبل
ورود المبين اقول فيه اولا ان هذا ومال ما سيذكره
المص من الجواب من هذا الدليل واحد وثانيا ان الخصم
لا يقول باستفاده العموم قبل وقت الحاجة بل العموم
والخصوص عنده متساويان لانه يجعل وقت الحاجة
بمنزلة اخر الخطاب ويوجب التوقف الى وان ادراك كما
سيصرح به المص فلا يتم الالزام **قوله** على قبح الوجوه
اما لانهم قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بخلاف
اصحاب الوقف فانهم يقولون به ويدعون صحته واما
لان قولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان
لفظ العموم مستغرق بظاهره والجواب عن الاول
ان الوقف الذي قالوا به هو الوقف بعده فلا يلزمهم
القول بما اعترفوا ببطلانه وعن الثاني انهم يقولون
لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند عدم
المخصص لا قبله فلا منافاة **قوله** وتقريره ان من شرط
المنسوخ اه يعني من شرط المنسوخ ان لا يقترن به ما يدل

على الغاية

على الغاية والا لما صح منسوخا وصح ظاهره في الدوام وبعد ورود
الناسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ في
خلاف ظاهره من غير بيان فما هو جوابكم فهو جوابنا **قوله** فرارا
عن هذا المحذور وهو ان فر عن محذور النقض بجعل المنسوخ
من قبيل ما نحن فيه في وجوب اقتران البيان به لكن يرد عليه
محذور اخر وهو ان هذا مناف لما جعله في باب النسخ شرطا
لتحققه من وجوب تاخير بيانه وهل هذا الا تهافت
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة يعني ان السيد ادعى
الاجماع على انه لا يجب اقتران بيان النسخ به وجعل جواز
تاخير بيانه نقضا على المانع من تاخير بيان المجمل وقد تخيل
ان مثل هذا النقض يتوجه على مذهب من منع تاخير بيان
الظاهر ايضا كما ستعرفه **قوله** فاراد بذلك غاية معينة فيه
نظر لان هذا الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية
في حال الخطاب فيرد عليه ان الحكم بخلاف ذلك الحكم فيما
بعد تلك الغاية لا يكون نسخا بل هو تخصيص وهذا مذهب
من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني اللهم الا ان يقال
المغيا في علم الله ليس مثل المغيا في اللفظ والاصحاب يجعلون
الاول نسخا والثاني تخصيصا وابو مسلم لا يفرق بينهما بل يجعل

الجميع تخصيصا كما صرح به صاحب التنقيح وفيه بعد شيء
يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه انفا فان قالوا الا حاجة
يعني المكلف به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة
والمجهول انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ
فبيان مدة النسخ بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه
في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف به غير معلوم بنفس
الخطاب ذاتا وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله وتعيين
اصفاته فلا يجوز تركه حين الخطاب قوله لانكم توجبون الخ
يعني انكم يعتمدون في ايجاب البيان على امر يرجع الى نفس
الخطاب وهو حسن الحاصل من البيان لان الخطاب الحسن ما علم
فوايده او هو قبح الناشي من عدمه لان الخطاب الغير المفيد
قبيح ولا يعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة علة العرض المكلف
في الفعل وهي تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع
عدمه المقتضي لجهل بذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه
فح ان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة
والتمكن من الفعل فح كون هذا خلاف معتقدكم يرد عليكم
النقض بوجه اخر وهو انكم تجيزون ان يكون المكلف في حال
الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع

المتمكن

المتمكن من فعله العلم بصفته ومميزاته المعينة له فتجويز هذا
دون ذلك تحكم وان كان امتناعكم من تاخير البيان لامر يرجع
الى وجوب حسن الخطاب والا ان المخاطب لا بد من ان يكون
له طريق الى العلم بجميع فوايده كما هو المعتمد عندكم فيرد
ان هذه ينتقض بمدة الفعل وغايته اذ هي مقصودة من
الخطاب وغير معلومة فتجويز هذا دون ذلك ولقايل
ان يقول اذا كان بعض المراد من الخطاب معلوما كما في المنسوخ
لان ثبوت الحكم بجميع الاعيان معلوم وثبوته في بعض
الازمان غير معلوم الا اقتران البيان فحصول العلم ببعض
الفوايد قطعا واما اذا لم يكن شيء من المراد معلوما كما في
عمومه فوجب اقتران البيان لئلا يصير الخطاب قبيحا
من جميع الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا دل على بعض
الفوايد دون بعض كما صرح به الشارح قلت نعم لكن الفرق
ليس في مجرد الدلالة بل في الدلالة على وجه الارادة ولا شك
ان هذه موجودة في المنسوخ دون المجمل قوله فان مواضع
الاشتباه على ندرتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تعرفها
الندرة مصدر ندر الشيء بالضم يندر اذا قل والمقصود ان مواضع
الاشتباه من التقريرين قليلة وذلك لانه يقع في نوع المجمل

الواقع فى تقرير السيد لفظ العام المخصوص نسخ تقرير النقض
عليه تامل نعرف **قوله** واما ثانيا فالحلاه منع لقول المستدل
ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ لحقيقة وهو لا يريدها
من غير ان يبدل فى حال الخطاب انه يتجوز بحقيقة انه اراد عدم
جواز ذلك فى وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو ممنوع
ولما كان لقايل ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل
حيث قال المستدل ولا اشكال فى قبح ذلك غير معقول له
دفعه بقوله وما يتخيل محصله ان دعوى القبح ان لم
الدليل فلا يسمع وان استند اليه ولا يتصور غير لزوم الاغراء
بالجهل فهو ممنوع لان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال
ارادة الخصوص مجازا وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا وتفصيلا وفى تلك منشا
عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض
المحققين ان احتمال التجوز احتمالا مرجوحا لا يدفع الاغراء
بناء على ظاهر الكلام اه الاصل عدم المخصوص ومنع الظهور
مكابرة وان جوز تاخير البيان وورود المخصص اذ الاصل
عدم حدوث الحادث وما ذكر من قولهم ان الاصل
الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة مما لم يقل به احد نعم يمكن

ان يقال

ان يقال لا فساد فى هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها اوله
وقت الحاجة عند القايلين بجواز التاخير بمنزلة اخر الخطاب
كما يستفاد ذلك من تتبع كلامهم فكما ان العام فى اول الخطاب
موقوف الى اخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره واصالة
عدم المخصص وعدم حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة
ومن هنا ظهر لك ان قوله عالم يقل به احد يمكن دفعه بان
جميع الاصوليين قالوا العام يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام
وهو وقت فوات القرينة واذا جاز هذا فلم لا يجوز حمله عليها
فى وقت الحاجة نعم لو لم نشترط جعل وقت الحاجة بمنزلة اخر الخطاب
فالبحث هنا على ان المانع سيظهر **قوله** فلم ينقل على المنع
منه مطلقا اى لا فى المجمل ولا فى العام المخصوص وانتفاؤه فيما
قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير قال بعض المحققين ان
انتفاءه مظنون مع عدم ثبوت المنع ايضا لان الاصل عدم
المخصص بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت قد عرفت ان وقت
الحاجة واخر الكلام بيان فى وجوب التوقف **قوله** ولو كان
مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك اشارة
الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز وتعقيب المجمل المتعدد
بالاستثناء العايد للجميع والمراد بانا ما هو الا ان الحد

يطوى الخطاب وقال بعض المحققين المستدل لم يقل ان المجرد

النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد المذكور

بل المقتضى لصرفه على الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز

بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير جار فيما ذكره ثم

اقول قد اعرفت مان بمجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره

بل يجب انتظار وقت فكما انه يجوز الانتظار الى اخر الخطاب كذلك

يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة والكثرة فى ذلك ومن ادعى

الفرق فعليه البيان **قوله** وان لم يعلم السامع ان العقل

يدل على تخصيصه قال بعض المحققين اعطاء العقل للمكلف

فيما يستقل فيه العقل يكفى رافعا للاغراء بخلاف موضع

النزاع اقول هذا بعيد لانه كما لا اغراء هنا فى مثل اقامة الدليل

العقلى على التخصيص كذلك لا اغراء فى محل النزاع فى مثل وقت

الحاجة فليتامل قلنا فى محل النزاع الخ يعنى كما لا يجوز حمل العام

على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل ما نحن فيه على

الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فما الفرق بينهما قال بعض

المحققين الفرق بينهما انا بعد الفحص فيما نحن فيه عند السماع

لم نطلع على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل بخلاف

ما اذا وجد المخصص فى الواقع كما فى محل النقض فانا بعد الفحص

تطلع عليه فلا يلزم الاغراء فباح فقد ظهر الفرق بينهما من جهة

البحث وان كانا مشتركين فى عدم لزوم الاغراء من اول الامر

اقول هذا الفرق موقوف على عدم جواز التوقف فى حمله على

الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث ولا فرق فى هذا

الحكم بين طويل الزمان وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون

انقص من زمان طلب البيان فى الاصول **قوله** يجزى مجرى مهلة

النظر فى ان الجهل بالمراد ضرورى يمكن دفعه بخلاف محل النزاع

فان الجهل بالمراد فيه غير ضرورى لامكان دفعه بمقارنة

البيان وحاصل الجواب ان الزمان الذى اشرنا اليه مثل زمان

محل النزاع فى ان الجهل بالمراد غير ضرورى لامكان دفعه

بمقارنة بيانه بالخطاب لا مثل زمان مهلة النظر فى كون

الجهل به ضروريا لعدم امكان دفعه الا بالنظر **قوله** وهو الذى

نفيت الاشكال عن مجرى الخطاب بالحقيقة لم يرد بها المخاطب

من غير دلالة ما نفيت الاشكال عن مجيئه فى تقرير الحجة فقد

وقعت فيما فررت عنه فان قلت **قوله** زمان الرجوع الى الاصول

مستثنى لكونه مثل زمان مهلة النظر فى عدم التمكن من معرفة

المراد فيه قلنا فاجعل مثل ذلك فى محل النزاع ايضا وقل زمان

الى زمان الحاجة مستثنى والحاصل انه لا فرق بين الزمان بينا

فالحكم بان احدهما مثل زمان مهلة النظر دون الاخر تحكم
فان قلت قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى نظير قول السيد
فان قالوا هذا الزمان الذى شرع ثم نسخ فلم لم يجب بما اجاب
به السيد من ان الامر ليس كذلك لانه ليكون قلبا عليه على وفق
نظايره قلت وفيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك القولين
بوجهين احدهما ما ذكره السيد وثانيهما ما ذكره المص
وتلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث يستلزم
دعوى الجهل الضرورى فى احدهما واه فى الاخر ايض فان قلت
تجويز الجهل فى زمان قصير وهو زمان الرجوع الى الاصول
لا يوجب تجويزه فى زمان طويل وهو زمان الخطاب الى
وقت الحاجة قلنا الظاهر انه لا فرق فى هذا الحكم بين قصر الزمان
الرجوع عن حال الخطاب مطلقا قوله اى كما ما به خلاف الظاهر
حتى فى العام قبل وقت الحاجة قوله من الوجوه الثلثة وهى
قول الحكيم افعل كذا مريدا للتهديد واقتل زيدا مريدا للضرب
الشديد ورايت حمارا مريدا للبليد من غير دلالة عليه قوله
فانه يقال الخ يعنى يرد عليه انا لا نم دلالة العرف على منع
تاخير القرينة عن وقت الخطاب فى كل ما اريد به خلاف
ظاهره نعم هو اى دلالة العرف على ذلك فى غير محل النزاع اعنى

المجازات

المجازات المجردة موجودة مجردا اشتراكها لمحل النزاع فى مفهوم
التجوز لا يقتضى التسوية بينهما فى جميع الاحكام لجواز الاختلاف
فيهما باعتبار التجوز وعدمه فلا يلزم من قبح التاخير فيها قبحه
فيه قوله وهى الانزجار عن المصلحة عليه مقارن للخطاب هذا
مبنى على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك بعضهم
بان العدول عن المضارع الى الماضى فى قوله تعالى لئن اشر
كتم ليحبطن عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه
قد حبطت اعمالهم لانه لو اجرى الكلام على اصله لما كان للتعريض
معنى اذ التعريض عن لم يشرك بعد عينى معقول واذا كان
التهديد الاستقبالى على سبيل التعريض غير معقول فالتهديد
الصريح اولى بذلك فان تم ذلك هذا الجواب والا فالجواب
فى الوجه الثانى اعنى الترديد المذكور جواب فى هذا الوجه
ايض والوجه الثالث اه قال بعض المحققين لا يخفى ان المستدل
لم يذكره من حيث انه محل النزاع ذكره نظيرا وقياسا فلا يضر
منع كونه من محل النزاع بل لا بد من منع الجامع وابداء الفرق
اقول المجيب منع الجامع واظهر الفرق لان مقصوده ان الوجه
الثالث ليس من مشابه بمحل النزاع فى شىء من الصفات التى
تصلح ان يكون جامع فلا تصح قياسه عليه وبيان ذلك انه

من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير
اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان الخطاب لان
المقصود بها الافهام فيجب اقتران القرينة بها بالخطاب
اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران هذا الوجه وهي ان
لا يتاخر بيان عن وقت الحاجة يعني وقت الافهام مفقود
النزاع فظهر الفرق بينهما قوله وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليها الظاهر ان الضمير يعود الى القيد لان الاخبار
ايضا وقت حاجته هو وقت الخطاب ويحتمل ان يعود الى المجموع
يصيرها كذبا لان قولنا رايت حمارا بدون الدلالة على ارادة
البليد يفيد تعلق الرؤية بالحمار الحقيقي وهو غير مطابق
للواقع اذ الواقع تعلق الرؤية بالبليد قوله على ما هو التحقيق
في تفسيره من عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين
بان هذا مشعر بانه لو فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد
لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم
الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج
او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم
الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له
فتامل قوله هذا الايراد لا مدفع له الا ان يتكلف ويقال

بجريده

بجريده ما اريد به اطلاق الظاهر من الاخبار عن القرينة لا يصيره
كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر الى
قانون اللغة فانه يقتضي ان يكون مقصود المتكلم هو الظاهر
عند انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظاهر من الكلام في مطابقته
للاعتقاد بحسب القانون او يقال مقصود المص ان تجريده
الاخبار عن القرينة يصيره كذبا على التحقيق المذكور لا على
تفسيره بعدم المطابقة الخارج مع الاعتقاد بعموم كما هو
مذهب الجاحظ لان الكذب ح غير متحقق لاحتمال ان يكون
المتكلم معتقدا للمطابقة او لا يكون له اعتقاد اصلا ويقال
مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصيره كذبا على التحقيق المذكور
وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا كما في قولنا
فلان طويل النجاد فانه اذا قصد بها المتكلم ولم يتحقق الظاهر
في الخارج كان تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر
الى الظاهر على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة
للاعتقاد لانه مطابق [illegible] له قوله ومن هذا التحقيق اي من
التحقيق المذكور في الحل حيث قال التحقيق انه لا يبعد الى
آخره يظهر الجواب عن الدليل الثاني لان حاصل هذا
التحقيق منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم

والخصوص بل كل واحد منهما قبله محتمل والمراد انما يتحقق
بعده بذكر القرينة وعدمها وهذا بعينه هو الجواب عن الثاني
لانا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة بدون القرينة حتى يردد ها
بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من شقي الترديد
بل الدلالة انما هي بعده **قوله** قلنا سلمنا يعني ان يكون لفظ
العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق مسلم
ولكن لا بد من بيان ان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم
ذلك المحل وقت الخطاب فكون التجرد مقتضيا ممنوع لان المدعى
وان كان ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة
فكون التجرد مقتضيا للاستغراق ح على سبيل الاحتمال
لجواز ارادة الخصوص فكل واحد منهما محتمل لا دلالة له
على خصوص احدهما بل المخاطب يدل به على الخصوص مع ضم
القرينة التي ينصبها وقت الحاجة وعلى العموم بدونها فحينئذ
فبطل الترديد المذكور ولما كان محصل هذا الجواب ان
الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستقرار انما
يحصل بعده وكان السيد اشار اليه في تقرير الحجة بقوله
فان قيل انما يستقر كونه والا عند الحاجة واجاب عنه
بان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فعرض

المصـ

المص لدفعه بقوله بالمانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به بديهة ان
الزمان ليس بمؤثر من في استقرار الدلالة **قوله** بل المؤثر هو وجود
القرينة وعدمها فيه فالاول مؤثر في الاستقرار الدلالة
على الخصوص والثاني مؤثر في استقرار الدلالة على العموم
الا ان وجودها وعدمها لما كان في زمان الحاجة نسب التاثير
اليه مجازا كما في ساير التاثيرات ولا مانع منه **قوله** وبهذا
يتضح فساد قوله وذلك قائم ادعى المستدل ان دلالة اللفظ
على العموم انما هي لامر يرجع اليه يعني الوضع وذلك متحقق
قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة
في الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة في الوضع فقط
بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد
بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعد **قوله** وهو
غير صاير لانه المذهب الحق عند المص حيث صرح غير مرة
بان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على
العموم بل يدل بعده بضم القرينة وعدمها **قوله** ولا فيه خروج
عن كونه موضوعا رفع لما يتوهم من ان في القول بعدم دلالة
دلالة العام على العموم خروجا عن الغرض وهو القول
بكونه موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة دايما

بجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول
بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في
اصل الوضع دائما وثانيهما الاتفاق والفرق بين
المعنيين ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق
الا من متعدد قوله وقد نقل فيه دلالة على ان بين المعنى
الاصطلاحي والاصل مناسبة لانه من قبيل النقل من المسبب
الى السبب او من العام الى الخاص قوله من يختص بها فان اريد
بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق اجماع اصلا لان المعتبر
ح اتفاق جميع من كان من لدن بعثته الى انقراض العالم من
اهل الفتاوى وان اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق
ثلثة او اثنين اجماعا وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب
بان فيه عهدا ضمنيا والقرينة تبادر الذهن قوله من الامة
ان اريد هذه الامة يخرج اجماع الامم السابقة وهو لا يناسب
مذهبنا من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم وانه ينعقد
بين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو من معصوم وان اريد
الامم مطلقا دخل اجماع السلف وهو لا يناسب المذهب
العامة لان بل يسلم على حجية مختص بهذه الامة والجواب
ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه قوله في الفتاوى منه

دلالة

دلالة على ان قول المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع ومن اعتبر توافقه
فهو بعيد عن الصواب قوله على امر متعلق بالاتفاق والاتفاق
عليه اعم من ان يكون بالقول او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق
صرح بهذا المرتضى في الذريعة والامام في المحصول قوله من الامور
الدينية سواء كان اعتقادية او عملية في الفتاوى الشرعية
اعم من الاصلية والفرعية فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام
والفقه كليهما ولو حملنا الدينية بالفرعية يخرج اجماع الكلام
بالمقايسة قوله من اجتمعت الامة كان داخلا في جملتها لا
يقال المجمعون اما ان يكون كل واحد معلوم النسب او لا
وعلى التقديرين لا يحصل العلم بدخول المعصوم قطعا اما
على الاول فعلى التقدير لا يحصل العلم بدخول المعصوم فظاهر
واما على الثاني فلجواز ان لا يكون بمجهول النسب ما لانا نقول
علمنا بدخوله من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام
يجب عليه رد الامة لو اتفق على البدعة وابطال قول المبطلين و
واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم
حق وانه راض به فدل الاجماع على رضائه على التقديرين ومن هنا ظهر
لك ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب وان
خروج معلوم النسب يقدح في تحققه فليتامل قوله اذا علم الا

الامام بعينه لان فايدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا
قوله بالمشافهة انتفت فايدته قوله نقطع بخروجه عنهم فيه
نظر لانا نقطع بخروجه عنهم شخصا لا قولا فانه اذا اتفق جمع
المجتهدين على خطاء كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر
وجب ان يكون المتفق عليه صوابا رضيا لديه وهذا هو المراد
بقولهم الاجماع كاشف عن دخول قوله فان قلت هذا راجع الى
التقرير والتقرير انما يكون حجة اذا لم يكن هناك مانع من
الانكار ولعل خوف المخالفة الا ترى ان كثيرا من الروايات ورد
للتقية فالقول بحجية احدهما دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق
بين معلومي النسب وغيرهم تحكم ولا بد لمدعيه من بيانه ويحا
يريد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين لو كان خمسين رجلا
واتفقوا على امر وكان كل واحد معلوم النسب لم يكن قولهم حجة
للعلم بعدم دخول المعصوم ولو وافقهم رجل اخر غير معلوم
النسب يصير حجة لانه امام مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم
نسبه اذ كثير من الناس لا يعلم نسبه ولو لا نعلم نسبه وهو ليس
بامام مجرد دعوى ومحض مكابرة يشهد به الذوق السليم من
غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين ويستفاد من هذا
الكلام ان المجتهدين لو صاروا فرقتين في احدهما مجهول

النسب دون الاخرى كان قول الاولى حجة لدخول المعصوم دون
الثانية وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم للعلم به بعينه فهو
خارج عن محل النزاع وان علم ذلك من اجل جهالة النسب فقد
عرفت ان جهالة النسب لا تفيده واشبعد ما احطت خبرا
بما ذكرنا علمت ان المعصوم راض بقول احدهما وان لم تعلمها
بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على جنس الخطاء
فمتى لم يرد علمنا ان قول احدهما على خطاء معين كذلك
يجب عليه ردهم لو اتفقوا على حق فهذا المركب يدل على دخول المعصوم
قوله في احدهما من غير تعيين فليتأمل ولا دليل على الحجية
معتد به الظاهر ان النفي يعود الى الغير فيفهم وجود الدليل
في الجملة وهو اتفاق جماعة من علماء العظام على الحكم بمجرد توافق
من غير دليل عليه مستبعد جدا فيحصل بذلك ظن على
وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر او لا
وما اعتذر به عنهم الشهيد ره اعتذره باربعة اوجه الاول
انه اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازا باعتبار انه حجة
لحصول الظن به بناء على ان عدالتهم يمنع من الافتاء بغير دليل
الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف
والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه لا بد في الاطلاق

الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا يكفيه عدم العلم بالمخالف
الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي ولا
حاجة الى التاويل الرابع ان يراد بالاجماع على تدينه في كتبهم
منسوبا الى الائمة عليهم السلام وهذا وان كان باتفاق
الكل الا ان المتفق عليه ليس من الامور الدينية فالظاهر
ان هذا الاطلاق ايضا مجازي والمص دفع الاول تارة بانه
لا يدفع المناقشة وهي العدول عن الحقيقة بلا قرينة ولك
ان تقول قول المخالف قرينة واخرى بان صحة التجوز يتوقف
على حجيته ولا دليل عليها كما سنذكره ولنا ان نقول صحة
التجوز يتوقف على وجه دليل ولو كان ظنيا وما سنذكره
انما يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم
الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح حالا في الفساد
من ان يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ولنا ان نقول انما يتضح هذا الفساد ولو كان الاطلاق
حقيقيا واما اذا كان مجازيا ودفع الثالث بان تاويل
الخلاف لا يمشي في كثير من المواضع ولم يتعرض لدفع الرابع
لانه بعيد جدا ان زماننا هذا وما ضاهاه لا يجوز ان يتعلق

الظرف

الظرف بحصول الاجماع والا فساد المعنى هكذا حصول الاجماع
في زماننا يمتنع الاطلاع بدون النقل امتنع معه ايضا اذا
النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء بل يتعلق بالاطلاع
والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا
الا من جهة النقل ولا خفاء في صحته اذ المستثنى منه مفهوم كل
غير مقصود منه شيء من افراده بخصوصه فلا بد ان كان المراد
به الاجماع الحاصل من العصر السابق فلا فائدة في هذا الكلام لظهور
ان الاطلاع على ما في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان
المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا فلا تستقيم لما مر قوله
الا نصا فانه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا زمن الصحابة
اراد بهذه المعرفة المعرفة الابتدائية بقرينة قوله حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
والمقصود ان معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا واسطة نقل
انما توجد في زمان الصحابة لا في زمان والعلامة لما حمل
المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء
كانت ابتدائية ونقلية بعصر الصحابة اورد عليه بان المعرفة
النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق
الامة وجدانيا حاصلا بالتسامع وتظافر الاخبار منا الخ

اهم تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض
غير وارد على ذلك القايل لان ظاهر كلامه ان اولو قوة على الاجماع
والعدم بالابتداء فى عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة
لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العدم به فى عصر
ما بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافى ما ذكره ذلك القايل
فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب
مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل فى زمن الصحابة ايضا
ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره بان مناط
كلام ذلك القايل ان الاطلاع الابتدائى غير ممكن ثم قال ولا
يخفى ان ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القايل غير صحيح فى نفسه
لا يبعد انتهاؤها الى مبتدا يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائى
غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا وانت
تعلم ان المناسب ان يقول ولا يخفى ان ذلك مع انه غير مستفاد
من كلام القايل غير صحيح فى نفسه فليتامل **قوله** اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل
هنا لا يخ من قوة وهو ان الباقى اما ان يكون اشخاصهم
معلومة او لا وعلى الاول اما ان يتحقق علمهم بالافتاء او لا
وعلى التقديرين اما ان يكون فيهم مجهول النسب او لا فهذه

احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات اما ان يتحقق
فى فتويهما اهل الفتوى جهالة النسب او لا فهذه عشرة بعضها
اجماع حقيقى وبعضها اجماع سكوتى فيجرى عليهما احكامهما
وبعضها لا هذا ولا ذاك وهو محل النزاع **قوله** وهل هو حجة
مع عدم متمسك ظاهر انما فرض عدمه لانه لو وجد فهو حجة
بالاتفاق **قوله** وليس الخطاء بمامون على الظنون هذا حق ولكن
الظاهر ان توافق جمع من العلماء العظام على الخطاء بعيد
فيحصل الظن بان مستندهم حق اللهم الا ان يقال لا دليل
لنا على ان مثل هذا الظن معتبر فى الاحكام شرعا **قوله** و
يضعف بجميع ما ذكرناه فى الفتوى بل الضعف فى الاحتجاج بالمشهور
اقوى لظهور وجود المخالف **قوله** هى الجاهلة قبل زمان
الشيخ فيه اعتراف بان المشهور حجة فى بعض الاوقات وهو
ما وقع قبل زمان الشيخ كان الاية بعوقه فى الفتوى تقليدا
له نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه
لا يجوز ذلك لهم بعيد جدا الا ان يقول ينبغى الاجتهاد عنهم
وهو اعترف بما قال **قوله** خلاف بين اهل الخلاف فذهب
الاكثر الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا
وذهب ابن الحاجب الى تفصيل شوفه **قوله** مجاز المجازة

بفتح الميم وتشديد الجيم الوحيد لا رش قوله بالعيوب المخصوصة
وهي البرص والجذام والجنون والجب والعنة والرتق والقرن
الثلثة الاول مشتركة بين الزوج والزوجة والجب والعنة
مختصان بالزوج والاخيران مختصان بالزوجة وهي في كل
واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيهما البخر وبعضهم في الزوج
الخصاء فهي في الزوجة ستة وفي الزوج سبعة قوله وقيل
لا يفسخ بشيء منها وهو مذهب الحنفية لان النكاح
لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان شاءت دفعته مع
الجب والعنة الى الحاكم ليطلقها قوله ومحققوهم على التفصيل
كالحاجبي واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول
ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا على قولين المنع مطلقا
والجواز مطلقا فالقول بالتفصيل قول ثالث واجيب بان
هذا من القسم الجائز وهو الذي لم يرفع متفقا عليه كما في
العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا التفصيل غير متاخر
عن القولين بالجواز وعدمه بل مقارن لهما والحاجبي اختاره
من بين المذاهب الثلثة فهو خارج عما نحن فيه قوله للاتفاق
على انها لا ترد مجانا اي لاتفاق الفريقين على الامة بعد
الوطي لا ترد مجانا وذلك لان انتفاء المجموع بانتفاء الجزء

الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء الجزء الثاني
عند من يقول ترد بالارش قوله لانه وافق في كل مسئلة مذهبا من
الثالث قائل بل الايجاب والسلب الجزئيين فبالاول وافق
من قال بالايجاب الكلي وبالثاني وافق من قال بالسلب الكلي
واعترض بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل فالقول
به يرفع متفقا عليه وهو غلط وبيان ذلك ان من قال بالايجاب
الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشيء
يستلزم القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب الكلي
يقول ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل
قول بالجزئيين فهو قول بما اتفق وعلى بطلانه فان قلت القوم
هنا لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال طائفة ببطلان
السلب الجزئي وطائفة ببطلان الايجاب الجزئي قلنا
القوم في عدم الرد مجانا لم يتفقوا على امر واحد ايضا
بل قال طائفة بانتفاء الجزء الاول وطائفة بانتفاء
الجزء الثاني والتحقيق ان القول بانتفاء الجزء الكل
فالطائفتان وان اختلفتا في القول ببطلان الكل ولئن
تنزلنا عن ذلك لعلنا القائل بالتفصيل لقوله بالسلب
الجزئي خطاء للقائل بالايجاب الكلي ولقوله بالايجاب

الجزئي خطأ القائل بالسلب الكلي وفيه تخطئة كل الامة
وهي منتفية على اصولهم بالنص مثل لا تجتمع امتي على الخطأ
لا يقال المحظور هو تخطيئهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع
الوحداني لا في غيره لانا نقول ما يحص المعلوم من النص المذكور
هو نفي اجتماعهم على جنس الخطاء يتحقق اذا لم يكن قول احد
الفريقين حقا وفي القول الثالث متفقا عليه حكم
باجتماعهم عليه وانه بط قوله في صورة المنع ما اذا رفع الثالث
متفقا عليه قوله في صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث
متفقا عليه قوله ولا مانع سواه فيجاز لانتفاء المانع قد وجد
المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر لا هناك مانع سواه
وهو تخطئة كل الامة كما مر قوله والمتجه في اصولنا اي متجه
في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم منع
الثالث مطلقا سواء رفع متفقا عليه او لا قوله وهكذا
القول فيما زاد ولعل ذكر الفريقين في صدر المسئلة
على سبيل التمثيل اقتصارا لاقل المراتب وان زاد عليها
فالكلام في الحادث رابعا او خامسا مثل ما مر من ان عندهم
ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل
وعندنا بط مطلقا فينبغي ان لا يغفل لحكمه في الوقايع

المتجددة

المتجددة لا بما له فيه مشارك من السلف قوله فلا اشكال لانه
لا يجوز الفصل بالاتفاق للزوم مخالفة جميع الامة عندهم
ومخالفة المعصوم عندنا قوله كما في الزوج والابوين وامرءة وابوين
لعلاقة هي الزوجية المشتركة بينهما فمن قال للام ثلث اصل التركة
مع الزوجة كابن عباس حيث قال لها اثنان من ستة قال لها
ثلث الاصل مع الزوجة حيث قال لها اربعة من اثنا عشر ومن
قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال لها ثلث الباقي بعد
نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة ومع الزوجة
ثلثة من اثنى عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين
وقال لها مع الزوج واحد ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي
قوله وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يبلغ ذمي ولا
تقتل مسلم لذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قالت طائفة
بعدم جواز البيع وعدم جواز القتل وطائفة بجوازهما
فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع
متفقا عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان
فيه تخطئة كل الامة وقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان
المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفته كان الحق
في الطائفة الاخرى شرط ان يكون فيها مجهول النسب او يعلم ان

احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام قوله وان
لم يكن مع احدهما دليل قاطع الخ يندرج فيه اربع صور الاولى
وان لا يكون مع احدهما دليل ظني الثانية ان يكون مع كل
منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما الثالثة الصورة
بحالها مع رجحانه الرابعة ان يكون مع احدهما دليل ظني
دون الاخرى والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاولين والعبارة
لا تخ من مسامحة قوله يلزم منه اطراح قول الامام قد يجاب بان
ذلك انما يلزم لو اريد بطرح القولين عدم العمل بهما اصلا
فطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف وعدم العمل بمجرد
القولين والتماس مرجح من خارج فلا قوله قال وبمثل هذا اي
قال المحقق وبمثل هذا الذي ذكره الشيخ من التضعيف الخ
القول بانه يلزم اطراح قول الامام يلزم ما ذكره الشيخ ايض
من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية اذا اختلف
على قولين وكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من
العمل بقول الاخرى فالقول بالتخيير يوجب اطراح ما اخطر
المعصوم وفيه نظر لانا لا نم ان كل طائفة يوجب العمل
بقولها مط بل توجبه على نفسه وعلى كل من علم خطاء الاخرى
ولا يوجبه على من جهله بل يحكم بتخييره في الاخذ بايهما شاء

قوله بعدم

بعدم وقوع مثله اي بعدم وقوع الاطلاع على اختصاص
الامامية في القولين بحيث يعلم دخول الامام في احدهما كما
تقدمت الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على
حصول الاجماع ودخول قول المعصوم في زماننا هذا وما
ضاهاه انت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتداء
الا من جهة النقل قوله اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر
الواحد قالوا الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد
بالاول ما بلغ نقلة الى حد يؤمن معه تواطؤهم على الكذب
والثاني بخلافه وفيه نظر لان الاحساس شرط في التواتر
والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس فهو
غير متواتر والمحسوس هو القول الدال عليه ~~غير دال عليه~~
على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو اراد
بالاجماع المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان
تواتر هذا القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد لجواز ان
ان يكون صدوره للتقية او نحوها قوله بناء على كونه حجة الضمير
يعود الى خبر الواحد والمعنى ان القائلين بحجية خبر الواحد
اختلفوا في حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل
هذه المسئلة قوله يشمله بعمومه لان دليل حجية خبر الواحد

دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول اجماعا او خبرا وانما
لم يدع الاولوية كما ادعاه الحاجبي بناء على ان الاجماع قطعي
الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظني المنقول
بالواحد حجة كان القطعي المنقول بالواحد اولى اذ احتمال
الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتمال المظنون لوجهين
احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية كل خبر ممنوعة اما الاجماع
فلانه قد يحصل عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم ولا
يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز والتخصيص ونحو
هما غايته ما في الباب انه خلاف الظ واما الخبر فلانه قد يكون
نصا في مدلوله وثانيهما ان نقل الاجماع لما عارضه بعد
الاطلاع عليه وعلى بقائه بخلاف نقل الخبر لعدم جريان
ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلم يثبت
الاولوية بل لم يثبت التساوي ومن هنا يظهر لك ان في استدلال
المص ايض مناقشة لان دليل حجية خبر الواحد دل على قبول
خبر العدل ونقل الاجماع مما يشعر بكذب الناقل لتوقفه على
امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يبقى وثوق بعدالته بخلاف
نقل الخبر فانه يتوقف على السماع ولا بعد فيه قوله احتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين يمكن تقريره لوجهين احدهما

ان الاجماع اصل من اصول الفقه واصل من اصوله لا يثبت باخبار
الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد الجواب منع كلية الكبرى
والسند مجهول السنة وهي من اعظم الاصول باخبار الواحد
وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول
الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع
هنا يدل على حجيته الجواب منع كلية الكبرى ايض والسند
ان كون الخبر حجة اصل من اصوله ايض مع ان الدليل على حجيته
ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر
ويمكن تطبيقه عليهما بنوع من التصرف قوله لا بد لحاكي الاجماع
الخ يعني من قال اجمع القوم على كذا لا بد من ان يكون عالما
بوقوع الاجماع اما لحصوله له ابتداء او لوصوله اليه
بطريق التواتر وبالخبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم
ولو انتفى العلم بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القراين لا
يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله
وهو خلاف المفروض بل لا بد من بيان ويقول نقل الاجماع
على كذا فلان حذرا من التدليس المنافي للعدالة وحكمه
في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي كذا الا
اذا حصل له علم بما حكاه بالطرق المفيدة له وان وصل اليه

بطريق يفيد الظن وجب البيان حذرا من التدليس
وبالجملة الحكم حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع من باب النقل
مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس من باب الفتوى
الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان قوله وان
اقتضى ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب ترجيح الاجماع
الا ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اي مرجوحية الخبر
وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقص فيه الا ان
يذهب الخ يعني من هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع
الا عند من قال بان المشهور والاجماع متساويان في الحجية
لان ادنى ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع هو المشهور والاجماع
وهو حجة عنده قوله هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
حتى يفيد الجماعة خبر الواحد والاثنين ويفيد تقييد بنفسه
ما لا يفيد العلم اصلا وما يفيده لكن لا بنفسه بل اما
بملاحظة القراين الزايدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا
اخبر بملك بموت ولد له مشرف عليه مع الصراخ وحضور
جنازة وشق ثوب وصياح مخدرات ونحو ذلك على
ما سيجيء واما بغيرها كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة
مثل الكل اعظم من الجزء او حسا مثل النار حارة او

او استدلالا مثل العالم حادث واما القراين الزايدة فلا دخل لها
في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للعلم بها مفيد بنفسه
وتلك القراين اما راجعة الى المخبر اي المتكلم مثل ان يكون
ثقة صدوقا متحرزا عن الكذب مبغضا له ام لا وان يكون
مباشرا لما اخبر به او غير مباشر واما راجعة الى المخبر عنه اعني
الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا
واما راجعة الى المخبر اعني السامع مثل ان يكون له فطانة قوية
او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد
وكل ذلك له مدخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد
التواتر الا ترى ان خبر جماعة في واقعة يفيد علما للسامع
بها ولا يفيد خبرهم في واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل
ما ذكرنا من الصفات قوله ولا يبعد امكانه اي عقلا لان
فرضه لا يستلزم محالا قوله من ذوي الملل الفاسدة كما
يسمنيه وهم قوم من الهند نسبوا الى سومنات وهي اسم
صنم لهم يعبدون وقيل اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ
وكالبراهمة وهم ايضا طائفة من الهند زعموا انهم من الحكماء
والبراهمة بمعنى الامرا النظر والسكون الطرف قال صاحب الملل
والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم وقد مهد لهم

نفى النبوات وقال فى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون
على الله تعالى بعثة الرسل وكلا الفريقين متفقا
من حصول العلم بالاخبار مطلقا الا شرذمة منهم فانهم
قالوا الاخبار قد يفيد العلم فى امور موجودة فى زماننا
لا فى الامور السابقة قوله فانه يحتمل بحثه البهت بالضم
الكذب الباطل وبالفتح الحيرة لانا نجد العلم الضرورى فيه
مع الدلالة على بطلان مذهب الخصم تنبيه على بطلان من قال
ان العلم الحاصل من المتواتر نظرى كالغزالى والكعبى وابى
الحسين البصرى حيث جعل ضروريه هذا العلم الضرورى
ضروريته وهم استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف
على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على
العلم بعدم الدواعى عليه وقد يجاب بان العلم بهذا الامتناع
المتوقف على العلم بعدم الدواعى عليه على الكذب حاصل
لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان فى حكم القضايا
التى يكون فى حصولها ملاحظة الذهن من غير حاجة الى نظر
قوله بالبلاد النائية والامم الخالية انما اتى بمثالين
احدهما افادة العلم فى الموجود والاخر والمقتضى دفعا للنزاع
والذى زعم بعض الناس قوله لا فرق بينهما فيما يعود الى

الجزم

الجزم الخ يعنى ليس بينهما تفاوت فى الجزم وعدم احتمال النقيض
ولو وجد التفاوت فانما هو فى حصول السرعة وعدمه
الالف والاستيناس بالثانى دون الاول او بغير ذلك وما
ذلك الا بالاخبار قطعا اى ليس الوجدان المذكور او عدم
الفرق الا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع القرائن
المنفصلة عن ذات الخبر قطعا بذلك شكوكا انما علم لا بد
الخصم شكوكا لا نها فى مقابلة الضرورى كما صرح به قبل وبعد
قوله ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين اى يجوز
الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع
اذ لا ينافى كذب مجموع الاخرين مثلا اذا كان عدد
التواتر عشرة فكما جاز كذب كل واحد من التسعة انفراد
جاز اجتماع والا لم يحصل العلم بقولهم وهو بط لانه خلاف
المفروض وكذب العاشر لا ينافى كذبهم والا لا نقلب الجائز
ممتنعا فيجوز كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم
بل هو نفسها انما اضرب عن الاول لان الظاهر انه يحصل بينهم
تركيب امتزاجى حقيقة كما فى ساير المركبات بل اطلاق المركب
عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار قوله فقد كذب
الجميع لظ فقد فرض كذب الجميع كما ان الظ ومع جوازه بدل

قوله مع وجوده ويمكن ان يقال الغرض مقدر بقرينة المقام
وضمير وجوده يعود اليه **قوله** وهو بينا في بنوة بنينا الاب
وهو بينا في بنوة بينكم لان هذا شبهة الزامية والا
فالمستدل ليس بقايل ببنوة احد من الانبياء وفي
بعض النسخ وهو بينا في بنوة محمد صلى الله عليه واله
ولا عبار **قوله** ومنها انه لو افاد العلم الضروري هذا على
تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم الضروري لا على نفي
العلم مط كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بحثه
بمن ادعى ضروريته وهم اكثر الاصوليين ومثله يا بني في الدليل
الاتي ايض **قوله** كما سلمتم به من البلاد النائية والامم الماضية
لانا اذا عرضنا وجه بطلان من اللازم ولم يذكر بيان الملازمة
لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف في الجزم والقوة
لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض فرقا بينهما ولا
يتصور ذلك الاحتمال المتواتر للنقيض ولو بعد من وجه
وانه ينفي العلم به فضلا عن ان يكون ضروريا منها
ان الضروري يستلزم الوفاق واعلم ان اختلاصه الشكوك
الستة المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه مم كما يفيده
الثالث وعلى تقدير امكانه لا يفيد العلم كما يفيده الاول

وعلى

وعلى تقدير افادته يلزم محالان كما يفيده الثاني والرابع ويلزم
عدم الفرق كما في الخامس او عدم الخلاف كما في السادس وعلى
هذا كان الانسان يقدم المص الثالث على الاول كما فعله
الحاجبي **قوله** اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروريات اورد
عليه ان هذا الجواب الاجمالي لا يمشي في الاخيرين لان
الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري ايضا
يكون تشكيكا في الضروري لو كان العلم الحاصل به ضروريا ولم
يثبت ذلك بل الظ خلافه لانه صار معركة للاراء وامنياه على
خلط ادلة الخصم في المقام الثاني وهو مقام اثبات انه غير ضروري
بالمقام الاول وهو كونه غير مفيد للعلم فان هذا الجواب في المقام
الاول صحيح ويمكن ان يقال ان ضرورية هذا العلم ضرورية كما اومانا
اليه سابقا وقد اشرنا اليه واليه اكثر الاصوليين والاختلاف
فيه لا ينافي ذلك كما في ساير الضروريات لان الضروري قد
يشتبه على غيره اما بعدم الالتفات او لعدم كمال التجربة في الطرفين
او لغير ذلك فح يتم هذا الجواب في المقام الثاني ايض فليتامل
قوله فهي كشبهة السوفسطائية وهم المنكرون للحسيات
وبديهيات **قوله** فلا يستحق الجواب لانه انكار للضرورة فلا اعتناء
له ولانه غاية مدارج الجواب ان يبلغ لاحد الضرورة

وهم ينكرونها فلا فائدة فيه **قوله** والجواب عن الاول اما انا في
بمثالين احدهما ان حكم الجزء لم يوجد في الكل فان كل واحد من
العشرة متصف بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست
جزءا لنفسها والثاني عكس ذلك فان مجموع العسكر من حيث
هو متصف بالفتح والغلبة دون اجزائه على كمال المغايرة بينهما
في الحكم فيجوز ح ان يتصف الشعرة بالاحتمال الكذب كالعاشر
وحده ويزول عن العشرة بعد انضمامه اليهم فذلك الاحتمال عنده
السامع ويحصل له القطع اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة
او بايجاب الاخبار اياه ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا
لان الجائز هو الاحاد والممتنع هو المجموع ولا ضير فيه ولو اراد
بالجائز المجموع من حيث هو اول البحث فان قلت هذا الجواب انما
يناسب لو كان مراد المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد
جاز على المجموع من حيث هو مجموع واما اذا كان مراده انه لما جاز
الكذب على كل واحد منفردا فيجوز كل واحد في حالة الاجتماع ايضا
ويبين ذلك بوجهين فلا يتم الجواب ح ان يقال حكم كل واحد
في حالة الانفراد غير حكم في حالة الاجتماع فربما جاز عليه شيء
حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره قلت المستدل
ما لم يثبت بان الحكم الاحاد يجري على المجموع من حيث المجموع

لم يمكن

لم يمكن اثبات مدعاه وهو التواتر لا يفيد علما واذ ثبت به يتوجه
عليه جواب المص فليتامل والجواب عن الثاني ان نقل اليهود
الخ يعني ان تحقق التواتر مشروط بشروط سيجيء ذكرها والضابط
في العلم بحصولها عند المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون
المتواتر فان حصل علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء
منها وههنا المسالم يحصل لنا العلم بخبر اليهود والنصارى
علمنا انتفاء شيء منها وان لم يعلم بخصوصه فقد يقال هو بلوغ
كل طبقة حد التواتر لان اليهود قد انقطع في زمان بخت نصر
والنصارى لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى لقلتهم واما
ما قيل من ان المنتفي هنا هو الشرط المحس لان النبوة من الامور
المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا القول وهو لا نبي بعدي
وهو محسوس لانه من المسموعات **قوله** ومن الشائنة قد علم
وقوع التواتر كما مر فلا يمتنع والفرق بينه وبين الاجتماع على
كل شيء معين وجود الداعي وعدمه ان الخبر قد يتكثر الداعي
على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام لان الروية الامزجة
مختلفة والشهوات متفاوتة **قوله** بين العلمين الخ اي الفرق
بين العلم بالتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار
ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين

والشبه والمتواترات شبيها له فهو نوعان متباينان من
الضروري لا باعتبار احتمال النقيض **قوله** بجواز المنافية
والعناد اي بجواز ان يكون الحكم الضروري غير حاصل لعدم
الانس والتكرر ذهنا او لعدم تجريد الطرفين على وجه
الكمال فيكون ح مباحثا متحيرا او يكون حاصلا له ايض لكن
ينكره عنادا ويحتمل ان يكون العطف للتفسير **قوله** حصول
العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط يعني ان حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماعها وتحققها في نفس الامر لا على
العلم بها فان هذا مذهب من يرى انه نظري والمص لا يقول
به وبالجملة وجودها علة لحصول العلم اذ لو لم توجد لم يوجد
التواتر فلا يوجد العلم به فحصول العلم به يتوقف عليها
ويدل على وجودها **قوله** الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يتعين
ذلك الحد بعدد مخصوص كما ذهب اليه جماعة من العامة
ليس من مذهبنا ومذهب محققيهم وقوله في العادة اشارة
الى ان الامتناع مستند الى العادة لا الى العقل اذ يجوز
العقل التوافق على الكذب بمعنى امكانه بحسب الذات واقع
الا ان هذا الامكان امتناعه عادة كما في ساير الممتنعات
العادية والمراد بامتناع تواطئهم على الكذب امتناع توافقهم

عليه

عليه على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المتواضعة كليهما واورد
بان الشرط الاول مغن عن الشرطين الاخيرين لانه متى
حصل لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير صحيح لان التواتر
حصل بدونه لان معياره ان يبلغ العدد حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب عادة والجواب بان اشتراط الملزوم
لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرهما صريحا ليعلم شرطيتها
ايض سلمنا بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم يتوقف
على حصوله فاذا حكمنا بوجوب وجوده لازمه له ايض وغايته
ما يمكن ان يقال ان لزومها يقتضي عدم وجوب ذكرهما
صريحا لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا بما علم
ضمنا وتوضيحا لما علم كناية **قوله** الثاني ان يستند علمهم
الى الحس يشعر بظاهره ان المخبرين لا بد من ان يكونوا
عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المخالفين والظاهر ليس
بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيشاركون قول العالمين
بقولهم فيحصل العلم بالجمع وانما قلنا بظاهره لجواز ان
يراد بالعلم المعنى العام الشامل للقطع والظن ثم المراد
به بالحس الظاهر وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان
تحكم وانما اشترط الاستناد الى الحس لئلا يتطرق اليه

الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فان الامور العقلية
كثيرا ما يقع فيه الغلط اما لغموضها وصعوبتها ولمعارضة
الاوهام الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جميع العالم لم يحصل
العلم بلا دليل واشتهر بان هذا الشرط يمكن ارجاعه
المخبر عنه الا انهم لم يصرحوا به قوله اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين الخ اه دفع عسى ان يتوهم من الاستواء المذكور
من حمله على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء الطرفين
والواسطة في العدد بل المراد استواهم في كونهم بالغين
في الكثرة حدا يمتنع معه عادة تواطؤهم على الكذب سواء كانوا
متفقين في العدد او لا ضطرار الاستحالة تحصيل الحاصل
المراد بالاضطرار الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة
يفيد العلم بنفسه فالافادة معتبرة فيه فوجوده بدونها
مح واجيب بان المراد ان من شانه ذلك وهذا المعنى ثابت
له جميع التقادير وتخلف الافادة عنه لمانع لا ينافيه
واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا الشرط والشرط
الاتي ايض بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة لان غرضهم
ذكر ما هو شرط الانعقاد المتواتر وتحققه وهي الثلثة المذكورة
دون الاخيرين لانهما شرطان لافادة العلم والمص لما قصد

بذكرها

بذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار اليه في العنوان ذكر
هنا ايض قوله ساكتين عنه نفيا واثباتا لا صاحب المنهاج
فانه عده ايض من جملة الشروط وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا
يقال لنا الخ يعني بالشرط المذكور يندفع ما اورده اليهود
والنصارى ومن يحذو حذوهم على قولنا بتواتر معجزات والنص
لما كان بينهما وبين ساير المتواترات النبي صلى الله عليه واله
وما اورده اهل الخلاف بتواتر النص على الوصي من انه لو تواتر
المعجزات والنص لما كان بينهما وبين ساير المتواترات فرق
ولشاركنا في العلم بها كما شاركنا في الاخبار المتواترة
بوجود البلاد النائية والقرون الماضية تقرير الدفع ان
انتفاء الشبهة والتقليد الى اعتقاد نفي مضمون الخبر
شرط في حصول العلم عقيبه وهو حاصل في الاخبار بالبلاد
النائية والقرون الماضية ضرورة انه لا داعي يدعو العاقل
الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث
العظام ولا يدخل شبهه في نفي ذلك فكان العلم حاصلا
للجميع بخلاف المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة على
خلافها ولبعضكم تقليدا فلذلك لم يحصل لكم العلم وان
شاتم فرقا بينهما الا يرى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما

مايولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم
فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فالاولى ان يجوز فيما
طريقه العادة قوله كحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة على
وزن فعيل الشوق والشدة البكاء والحركة والاضطراب
وصوتها عن حزن والجذع المكسر ساق النخلة وقضية
حيلته مشهورة قوله وما اشبه ذلك من المعجزات المنقضية
واما الباقى كالقران فلا نزاع فى تواتره واعجازه والافلا
بسورة من مثله قوله والا اجزتم الخ هذا بحث اخر على القائلين
بتواتر المعجزات والنص وفيه تسليم وتوبيخ عليهم بعدم الحكم
بكون العلم بها ضروريا مع القول بان حصول العلم بالتواتر
ضرورى وهذا ايض يندفع بالشرط المذكور تقرير الدفع ما
ذكره السيد فى الذريعة من ان المعلوم نفسه اذا كان مما
يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم
يجر الله العادة بفعل العلم الضرورى وان كان مما لا يجوز
ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة
بمثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند
الخبر وقد فهم من هذا الجواب ان المتواتر عنده على قسمين بل
قد صرح بذلك فى موضع من الذريعة حيث قال ما يحصل عنده

العلم

العلم من المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل
سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم فى شك كاخبار البلدان والوقايع
والحوادث الكبار والغزوات الثانى لا يجب حصول العلم عنده
الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله
الاخبار عن معجزات النبى الخارجة عن القران وما نرويه الامامية
من النص الصريح على امير المؤمنين ع فاما القسم الاول فذهب
قوم الى ان العلم الواقع عنده ضرورى من فعل الله بالعادة
وهو مذهب ابى على وابى هاشم ومن يتبعهما من المتكلمين والفقهاء
وذهب اخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضرورى
وهو مذهب ابى القاسم البلخى من وافقه والذى نصره
وهو الاقوى فى نفسى فى كتاب الذخيرة وكتاب الشافى
التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضرورى او مكتسب
وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط
المذكور يعنى عدم شبهة او تقليد فى القسم الثانى
قوله وقد اشترط بعض الناس هيهنا شروطا اخر منهم من اشترط
الاسلام والعدالة كما فى الشهادة ومنهم من اشترط ان
لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف
النسب والدين والوطن وقالت اليهود يشترط ان يكون فيهم

اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف عن المواخذة
بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل ظاهر
الفساد لان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط **قوله**
فايدة قد يتكثر الاخبار الى التواتر ما بحسب اللفظ فقط
والمعنى جميعا او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى فقط والاول
قد مر حكمه والثاني لا يعقل والثالث متعلق البحث هنا
وقوله لكن يشتمل كل واحد منهما الخ صريح في ان المتواتر المعنوي
هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار
بالتضمن والالتزام وح لا يصح المثال المذكور لان الشجاعة
ملكة نفسانية مبدا للاقدام في الحروب ومن البين
ان كل واحدة من الوقايع المذكورة انما يدل على الاقدام
لا عليها لانها لا تثبت بالمرة الواحدة بل هي انما علمت
من المجموع من حيث المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحدة
منها على ما هو اثر من اثارها اعني الاقدام اللهم الا ان يقال
كل واقعة باعتبار دلالتها على تكرار الاقدام وانكثر بحيث
لا يصدر مثل ذلك الا عن شجاع دلت على الشجاعة فاذا انكثر
نقل الوقايع تواتر الشجاعة وفيه بعد شئ لانه يشترط في المتواتر
ان يكون محسوسا والشجاعة ليست بمحسوسة والمحسوس انما

هو اثرها

هو اثرها ويمكن دفعه بجعل تواتر الاثر في قوة تواتر الاثر
خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر اى هو خبر لم يبلغ في الكثرة حد
يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون خبر جماعة او كان
ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بنفسه بل بالقراين المنفصلة
الغير اللازمة سواء كان الخبر خلى هذا الايراد ان هذا تعريف لاجل
المتقابلين بالاخر وانه لا يجوز للزوم تعريف الشئ بما يساويه
في الظهور والخفاء وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن وقد
ينقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر عدل يفيد العلم بواسطة
القراين الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر
ولا اعتبار لما لا يفيد الظن فلا يضر خروجه وعلى هذا لزم الواسطة
بين المتواتر والاحاد وعن الثاني بان التعريف للخبر نفسه وهو
بهذا لا يفيد الا الظن والعلم مستفاد من الخارج امر اخر **قوله**
سواء كثرت رواته ام قلت ليس من تتمة وفيه اشعار بدخول
المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلثة فيه ومنهم من جعله
قسما براسه ومتوسط بين المتواتر والاحاد نعم قد يفيد
بانضمام القراين سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان علاقة
القراين دون العدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام الحاجبي
غير محتاج اليه ثم ان المراد بالقراين اعم من المنفصلة وغيرها

اذ لو حفت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين
لزم ان لا يكون خبر الواحد المفيد للعلم بواسطة القراين
الداخلة من محل النزاع لا يقال على هذا يلزم ان يكون التواتر
المفيد للعلم بواسطة القراين الداخلة ايضا من محل النزاع
وليس كذلك لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه المسئلة
اعنى خبر الواحد وفي لفظ قد اشعار بان الدعوى جزئية
يعنى بعض محفوف بالقراين يفيد العلم لا جميعه وكيف
يدعى ذلك والقراين مختلفة في الكمية والكيفية والناس
مختلفون في دركها فربما لا يحصل العلم من البعض مع اقترانه
بها **قوله** لنا انه لو اخبرنا ملك الخ فان قلت المدعى مركب من امرين
احدهما عدمي والاخر وجودي والمص لم يتعرض للاول وانما
اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه ان احد
الامرين اما لان الاول بديهي كما ادعاه كثير من الاصوليين
واما لان كلا منع من ينفي الافادة مطلقا فالاول متفق
عليه بين والنزاع انما وقع في الثاني فلذا تعرض له دون
الاول **قوله** من صراخ وجنازة الصراخ بضم الصاد صوت البكاء
والجنازة بالكسر والفتح الميت على الفتح السرير او عكسه او بالكسر
السرير مع الميت والخذر بالكسر الستر والخدورات المستورات

النساء ومن دون متعلق بغير معتاد وكذلك الملك والاكابر مملكته
اي في خروجهم على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله
فانا نقطع بصحة ذلك ونعلم به موت الولد او رد عليه
انا لا نم ذلك بجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي
عليه فافاق او مات ولد اخر لجنابة واعتقد الخبر انه
المشرف على الموت فاخبر الملك سلمنا لكن لا نم ان العلم
حصل بالخبر مع القراين بل بالقراين وحدها سلمنا لكن الدعوى
الكلية لا يثبت بالمثال الجزئي والجواب عن الاول ان ما ذكرتم
من الاحتمال العقلية والعلوم العادية لا ينافيها فلا احتمال الا
وعن الثاني انه لولا الخبر لجوزنا بموت شخص اخر وعن الثالث
الدعوى جزئية كما مر على ان المقصود منه هو التنبيه على امكان
الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي وهكذا
حالنا في كل ما يوجد من الاخبار اشارة الى كل خبر محفوف
بالقراين لا يكون مفيد للعلم بل المفيد هو ما يكون قراينه
مثل تلك القراين او ما دونها قريبا منها والظابط في حصولها
حصول العلم فان حصل علم حصولها والا فلا **قوله** اذ لا عليه
بين الملازمة بمعنى العلية بين الخبر وحصول العلم به ليبين
الاستدلال بها هو الحق عنده من لا علة ولا معلول وكل الحوادث

مستند اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم بل الطريقة

الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسط العادية

بمعنى العلية مستدرك لانه يكفي ان يقول لو حصل العلم

به لكان مطردا لان الاطراد لازم ولو كان حصوله بالعلية

ترتب الاطراد عليها اظهر فافهم **قوله** ولو كان عاديا لاطرد قيل

الملازمة ممنوعة لان كثيرا من العاديات قد يتخلف الحكم عنها

في بعض الصور واجيب بان الملازمة بينة اذ معنى العادي

هو الحصول دائما بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول دائما

مطلقا واما التخلف في بعض المراد فانما يجوز بمعجزة النبي

او كرامة الولي والكلام في غير ذلك واستفاء اللازم بين

هذا دعوى الضرورة في محل النزاع فمنع حرية بعد السماع

اذ حصل الاخبار من طرف لتناديه وجزء المقدم الشرطية

وقوله فان ذلك جايز دفع لما بقي من المقدم مركب من جزئين

وامكان الثاني اعني اخبار العدلين بالنقيضين مع ان

المجموع من حيث هو ع والمحال قد يستلزم محالا فلا يلزم

بطلان الجزء الاول اعني افادة الاول وتقرير الدفع ان ذلك

جايز بالضرورة ومنعه مكابرة فيقال الجواز هذا الجزء

يستلزم جواز المجموع اذ اجوازه ايضا ع كوقوعه **قوله** لوجب

القطع

القطع بتخطئته من يخالفه بالاجتهاد لم يذكر بيان الملازمة

الظهوره وهو وجوب تخطئة مخالف اليقين بالظن

اجماعا **قوله** والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء

اللازم الاطراد في مثله اي التزام اطراد العلم في كل

خبر محفوف بمثل القراين المذكورة وانما لم يمنع الملازمة

كما منعها قطب المحققين بناء على اختلاف الناس في درك

القراين لان الكلام ليس في مطلق القراين في القراين

المفيدة للعلم ولا يبعد لزوم الاطراد في مثلها واما

عن الثاني فبانه اذا حصل الخ اي اذا حصل خبر مقارن

للقراين المفيدة للعلم في نقيضها عادة فمثله تطرق

مجوز بالضرورة ان يخبر هلاك بموت ولده مع القراين المذكورة

ثم يخبر بحيوته مع قراين اسباب الفرح وذلك بان كان

غشي عليه فافاق واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت

استحال ان يحصل العلم بالحيوة بالض وذلك انما

يتصور حيث لم يكن القراين الاولى مفيدة للعلم على

انه لو وقع الخبر ان على الوجه المذكور دلت القرينة

العقلية على كذب الثاني والكلام في الخبر المجرد عن

علامة الكذب فبالتزام التخطئة اي بالتزام تخطئة

المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاد ذلك الخبر مع القراين
علما هذا منع لبطلان اللازم وانما يمنع الملازمة
كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر
الى المخالف بالاجتهاد لان الكلام في القراين المفيدة
للعلم قطعا كما عرفت ومثل هذا مطرد قوله والاجماع
المدعى ظاهر الفساد جواب عما يقال اذا ثبت عدم
جواز التخطية بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع
لكونه دليلا قاطعا لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع
على التخطية ظاهر الفساد لان كل من يدعى من العقلاء
ان المحفوف بالقراين يفيد العلم يدعى التخطية بهما فصارت
التخطية وعدمها في قوة المتنازع فيه فان الاجماع
عليها يجوز التعبد به عقلا اي بحكم العقل يجوز ان
يوجب الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع
اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال لنا اذا اخبركم عدل
لشيء فاعملوا به وعرضنا ذلك على عقولنا فانا نقطع
بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو المعنى بالجواز العقلي
قوله ويعزى الى جماعة اي ينسب الى جماعة من اهل الخلاف
منهم ابو علي الجبائي واستدل بانه لو جاز التعبد به

في الاخبار

في الاخبار بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد
به في الاخبار الشرعية عن الله تعالى من غير معجزة لاشتراك
الجامع وهو كون المخبر عدلا في الصورتين والجواب منع
الملازمة اذ لا يلزم من جوازه بقول من لا نقطع بكذبه
الجواز بقول من نقطع بكذبه من حيث العادة وذلك
لان الاخبار عن الله من الرياسة العظيمة ومن اجل
الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب [illegible]
التعبد بمعنى القطع لصدقه كالمعجزة نقطع عادة بانه
كذب بخلاف الاخبار عن الرسول عليه السلم وهل هو اي
اي هذا التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع اولا قوله فذهب
جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى الخ وهم يقولون العمل
بالاخبار تابع للعلم بصدق المخبر باي صفة كان ولا
يكفي الظن به والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به
العمل ولما ذهب هؤلاء العظام من الشيعة الى عدم
التعبد به نسب المخالفون كالحاجبي وغيره المنع الى
الشيعة كلهم وهذا فرية قوله ولهم وجوه من الادلة
انت تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكان ظنية فلا يكون
ردا على الخصم لان المسئلة عندهم علمية يظهر ذلك لمن نظر

الى الذريعة نعم لو ثبت جواز العمل بالظن في الاصول العمليه
بالبرهان القطعية لتم ذلك فذيق اذا دل ظاهر الايات
الاية على وجوب العمل به وضم معه ان الاجماع وقع على وجوب
العمل بظواهر الكتاب حصل القطع بوجوب العمل دلهم ان
يقولوا وقع الاجماع فانما هو في الفروع دون الاصول ذلك
وجوب الحذر على القوم عند الطوايف الاحسن ان يقول على
قوم كل طايفة عند انذارها لهم لانه اظهر مع انه لا يحتاج
الى التوزيع والضمير في ليتفقهوا ولينذروا يعود الى الطائفة
لا الى الطوايف ووجه الاستدلال ان الحذر واجب على
قوم كل طائفة عند انذارها لهم والطائفة علما لا يفيد
قولهم العلم لان الطايفة بعض فرقة والفرقة يصدق على ثلثة
فالطايفة اما واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة اكثر من
الثلثة كثيرا بحيث يكون الناقل منهم في مرتبة المتواتر ومما
يؤيد ذلك انه لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايض لزم وجوب
خروج الواحد او اثنين حتى لان الوجوب كفائي فيخرج
والبعض من احد الفرقتين يسقط عن الباقين قوله حيث
يسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف الظاهر ان
ضمير الجمع يعود الى طائفة والقوم مضاف الى الضمير هذه الطائفة

والدلالة

والدلالة يتم من غير حاجة الى هذه التكلفات والذي حداه على
القول بعود الضمير الى الطوايف لا الى الطايفة وعلى التمسك
بالتوزيع امران احدهما ان الطائفة يصدق على الواحد وا
لاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه والاخرى ذلك صيغة اذ الطائفة
يحتمل الكثرة وهذا المعنى القدر كاف في عود الضمير الجمع اليهم
وثانيهما ان اعتبار التوزيع بين الطوايف والقوم يقتضي
انذار واحد من الطايفة لواحد من القوم فيصير نصا في المط
وهو وجوب العمل بخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة
للقوم لاحتمال ان يكون الطائفة في مرتبة التواتر وهذا ليس
بسديد لان الطائفة يصدق على مرتبة الاحاد ايض والتخصيص
لا وجه له فيدل على المط على ان التوزيع بين الطوايف والقوم
انما يقتضي انذار طائفة وعدد القوم واحد والله اعلم انه لا يجوز
ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى الطوايف
كما فهم اكثر الاصوليين لكن يجوز ان يعود الا ولان الى القاعدين
معه عليه السلام والاخيرة الطوايف النافرين الى الجهاد
وسبب الاية وهو قوله تع وما كان المؤمنون لينفروا كافة
اي الى الجهاد تدل عليه وعليه جماعة من المفسرين والاية على هذا
التفسير ايض دلت على المط والقول بان القاعدين كانوا ايا معين

لواحد من القسم لان التوزيع انما يمكن بعد معنا ان الجمعين وبعض الطوائف بطائفة

حد التواتر تخصيص بلا مخصص ومن البين تحقق انذار جميع الطوايف
بجميع القوم مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم اذ من
البين تحقق انذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم
معه قوله قلا وكثر وصف لبعض من الطوايف والمراد بالكثرة
بلوغه حد التواتر وبالقلة ما يقابلها قوله فلو كان
بلوغ التواتر شرطا الخ اى ولو كان بلوغ التواتر شرطا ولم
يكف التوزيع لعيل ولينذروا كل واحد من قومهم اى ولينذر
الطوايف كلها كل واحد من قومهم ليكون صريحا في ان
التوزيع غير معتبر وفي ان التواتر شرط حتى ان الطوايف كلها
بالغة حد التواتر قوله على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع
على معناها الحقيقي وهي هيئة نفسانية تعرضها فيخرج بها
الخبر عن احتمال الصدق والكذب قوله وهو مطلق الطلب اى مطلق
الطلب الشامل للايجاب والندب لا الايجاب فقط وقد يجاب
بان مطلق الطلب وجب حمله هنا على الايجاب اذ القول بجواز
العمل بخبر الواحد دون الوجوب مما لم يقل به احد وهو قول
ثالث قوله قلت قد بينا فيما سبق الخ اى قد بينا في بيان كون
الامر للوجوب انه لا معنى لجواز الحذر عن العذاب وفعله لانه
ان حصل المقتضى له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اى وان لم يحصل
المقتضى

المقتضى له اصلا فقط وان حصل بمجرد احتمال فكذلك لتكافؤ
وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان
المقتضى للحذر عن الطهارة بالماء المسخن بالشمس حصول
البرص وهو وان كان قطعيا او ظنيا لزم وجوب الحذر وهو
باطل بالاتفاق وان كان بمجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت
ويمكن ان يتكلف بان حصوله ظني وان الظ وجوب الحذر الا
ان الشارع جوز نقيضه فلذلك لم يجب والكلام فيما لم يعلم
فيه معارض فليتامل قوله موضع السند الظ انه منع السند
اذ المورد كانه قال امتناع حمل الترجي على الحقيقة يقتضي حمله
على اقرب المجازات ولا نم انه الايجاب لجواز ان يكون مطلق
الطلب فقد ظهر ان المورد لم يدع شيئا قوله لكونه اخص اى لكون
وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى هو وجوب
العمل برواية الاحاد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار
او على سبيل الاخبار قوله قلت الانذار وهو الابلاغ
مقصوده دفع الحصر في قول المعترض الانذار هو التخويف وتعميمه
بحيث يشمل الايجاب والتحريم ليتمكن له القول بان امر البواقي
هين قوله ذكره الجوهري قال في الصحاح الانذار الاعلام ولا
يكون الا مع التخويف قوله والقاموس قال الانذار بالضم الاسم

اعلمه وحذره وخوفه قوله ومايرجع بنوع من الاعتبار اليهما

كاحكام الوضع فان جميعها يعود اليهما فان البيع الصحيح

يرجع الى وجوب تسليم الثمن والثمن والى تحريم انتفاء

كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال

سببا للصلوة يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على

هذا قوله اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء فاذا ثبت

وجوب العمل بخبر الواحد فى الايجاب والتحريم بطل مذهب

الخصم وثبت وجوبه فى الكل لنت خبير بان هذه المقدمة

وهى عدم القول بالفصل يكفى فى دفع الاعتراض ولا حاجة

الى التطويل المذكور قوله يلحق الخطاب الى المفهوم من تحنيه

اذا فهمه لان هذا الدليل اذا دل على ان الايجاب والتحريم

مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث

هى فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بهما وانما قلنا من حيث

هى لئلا يرد ان كونهما مقبولين مراحل الاحتياط ودفع

الضرر وهما ليسا باولى غيرهما من الاباحة والندب والكراهة

وذلك الامام تمسك هنا بالاحتياط اصلا ولو صح التمسك

بالاحتياط الى ابتداء واستقلالا قوله قلت هذا موقوف

الخ قد يجاب عن الايراد بوجه اخر وهو ان الانذار لو حمل

على الفتوى

على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والاخر تخصيص العموم

بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهدا

اخر واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم

شئ من التخصيص اما الاول فظ واما الثانى فلان الخبر كما ينقل

الى غيره للانزجار والاعتبار فى زمان الرسول يتعلق بثبوته

عرفه المعنى قوله ان جاء فاسق اى جاءكم خارج عن طاعة الله تعالى

بنباء اى بخبر فتبينوا اى طلب البيان او الثبات على اختلاف

القرائتين لاحتمال الكذب الذى هو نوع من الفسق نزلت فى

وليد بن عتبه حيث ولاه النبى ص اخذ صدقات بعض

العرب فعاد وهو يذكر انهم قد ارتدوا عن الدين وهموا

بقتله قوله فينتفى عند انتفائه الخ اى فينتفى وجوب التثبت

عند انتفاء مجى الفاسق عملا بمفهوم الشرط سواء لم يكن

هناك جاء اوكان وكان عادلا فصح قوله واذا لم يجب التثبت

عند مجى غير الفاسق الخ واندفع ما اورده بعض الافاضل

من ان مفهوم الشرط عدم مجى الفاسق وهو اعم من مجى غيره

فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز

وجوب التعيين عند خبره وانتفائه عند عدم الخبر على ان

اعتبار المفهوم لاجل ان الشرط لغو بدونه وعلى هذا لا يراد

الا فيفيد الا استعمال الكل فى بيان

يصير الشرط لغوا الا يقال انتفاء الشرط وجوب التثبيت انما
يقتضي جواز القبول لا وجوبه وهو المطلوب ففي قوله فاما
ان يجب القبول وهو المط ففي قوله فاما ان يجب القبول
وهو المط او الرد وهو بط شق ثالث هو المراد وهو جواز
القبول هذا اعم من المط لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت
الوجوب لان بالجواز دون الوجوب مما لم يقل به احد
قوله دلالة المفهوم ضعيفة للاختلاف في ثبوته وحجيته
مع ما يدل عليها قطعا **قوله** مبني على القول بحجيته فيه
نظر لان الخصم كالسيد المرتضى ونظرائه ينكرون حجيته فالدليل
لا ينهض عليه **قوله** الثالث اطباق قدماء الاصحاب خلاصته
ان القدماء اجمعوا على العمل باخبار الاحاد فوجب
العمل بها لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع
عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق اليه على التقديرين
اما تواتر واحاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون
الطريق الاحاد ان الدليل لا يفيد العلم وهو المط عند
الخصم وان اثبات المط يتوقف على صحة هذا الدليل وصحته
يتوقف على اثبات المط فيلزم الدور وان السكوت لا يدل
على الرضا لان كلنا نشترط ان لا يكون له وجه سوى من تقية

اوخوف

او خوف او نحو ذلك واثبات الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على
تقدير كونه تواتر ان المتقدمين اوطيا دراكه فكل من خالفكم
من متقدمي الامامية وغيرهم كالنظام والقاساني وجماعة
من المعتزلة يخالفونكم في ذركه مع مخالطتهم باهل الاخبار
وقال المرتضى انهم يعلمون ذلك بل ولا يظنونه فان كذبتموهم
فعلتم ما لا يحسن وحكموهم بمثله ويرد على جميع التقادير
انا لا نسلم ان رواية الخبر وتدوينه انما هو لوجوب العمل
بل لحصول التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من رى شوال
يخبر عن الروية مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله
وحده بل يفعل ذلك ليحصل بانضمام الغير ذلك الحكم والبحث
وان لم يكن واجبا لكن ارتكبوه استحسانا هذا ما يمكن
ان يقال في هذا المقام ولكن في الاخبار وقاسل في الاثار
وجد في نفسه ظنا متاخما من العلم على وجوب العمل بخبر الواحد
وعلى ان السلف عملوا به وان لم يكن له الزام الخصم **قوله** ولا ندعي
عن الائمة عليهم السلام لقائل ان يقول لا ندعي عنهم ايضا
ما يدل صريحا على ان العمل به واجب مع كثرة الرواة عنهم
قوله قال العلامة الى انت تعلم ان كلام العلامة مجرد
دعوى والخصم لا يقبل منه بل يدعي خلافه كاستعرفه فالوا

ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك اى على العمل بخبر الواحد
والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتى كما يدل عليه قوله ولم
ينكر عليهم احد ولما كان لقائل ان يقول الاجماع السكوتى
ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يجوز التمسك به فى اثبات
هذا الاصل العظيم دفعه بقوله وعملهم به الوقايع المختلفة
التى لا تكاد يحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد فيحصل العلم العادى بانهم متفقون
على العمل به اقول الاجماع السكوتى وان افاد القطع على هذا
الوجه لكن ثبوته لنا ونقله الينا بالاحاد فلا يفيد الا
اذا ثبت وجوب العمل بها فيلزم الدور ودعوى التواتر فى نقله ممنوعة
كما مر والجواب عما يقال من المقصود وجوب العمل به وهذا الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على جوازه فقد مر سابقا من انه
اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لعدم القايل بالفصل قوله ولا
ينقل لتوفر الدواعى على نقله وقد يقال الانكار منقول كما
روى ان ابا بكر انكر خبر المغيرة فى ان الجدة ترث السدس حتى
رواه محمد بن سلمة وان عمر انكر خبر ابى موسى الاشعرى فى الاستيذان
ثلث مرات على صاحبه والرجوع مع عدم الاذن حتى رواه
ابو سعيد الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب ان الانكار انما

وقع

وقع لعدم حصول الظن بقول الراوى لفوات شرط ما على ان ضم
الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم قوله
الرابع ارباب العلم الخ يعنى اولا ان الدلالة التى وجب اتباعها
والعمل بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهى الاجماع واصالة
البراءة والكتاب ظنية فيثبت ان التكليف بالاحكام منوط
بالظن وثانيا ان خبر الواحد مشارك لها فى افادة الظن بل
ربما كان اقوى منها فى افادته فوجب اتباعه والعمل به ايضا
بل اولى بالعمل قوله التى لم تعلم بالضرورة من الدين احتراز
عن الضروريات مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة وامثالها
فانه لا نزاع فى ثبوت العلم القطعى بها قوله فى نحو زماننا الظ
ان المراد بزماننا زمان المتاخرين ونحوه ما هو مقدم قريب
منه وحمله على زمان الغيبة مطلقا بعيد لان المتواترات
من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايضا لفظ النحو لا
يظهر له فايدة قوله لفقد السنة المتواترة مم لان الاحاديث
المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن تتبع الاصول
الاربعة وغيرها من الاصول الموجودة فى هذا الزمان
والقول بان الاصول الاربعة مستندة الى الثلثة رضوان
الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع بان العادة

غير معتبر في التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل ولا
يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلثة اذا اتفقت دلالة رواياتهم
مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند
يحصل العلم بالتواتر اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا
بان ما ذكروه ماخوذة من عدة كتب من الاصول المعتبرة في
الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم
وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم على الفئة الناجية
لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما القول
بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الايات الكريمة ظنية فلا يضر
لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على
قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم
انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا
يلزمهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالاحاد
مع تجويز ان لا يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر
قوله لجهات متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق
المختلفة مثل الاجماع والبراءة الاصلية والكتاب وخبر الواحد
والمراد بتفاوتها في القوة والضعف تفاوتها باعتبار
الدلالة **قوله** ولا يبالح لما بين ان العمل بالظن واجب وان الظن

القوي

القوي يجب تقديمه على الظن الضعيف اراد بهذا القول ان يبين
ان خبر الواحد قد لا يكون اقوى افادة الظن من الادلة المذكورة
فيجب العمل به وتقديمه عليها **قوله** لا يقال لو تم هذا النقض
اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح
قوله لانا نقول اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم
الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض منوط بشهادة
العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن
فقط بل بالظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم الظن
الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد
الشاهد له مدخل في ترتيب الحكم وذلك لان الحكم بان
الحكم منوط بالمجموع امكن في الذهن من الحكم بانه منوط بنفس
شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل فيه ومثلها
الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى
وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتي والاقرار ويحتمل
والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما ولقائل يقول ما ذكرت
من الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل ايض لان العمل
بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة
ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا

وتقديمه على سائر الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع

على حجيتها ومنها ما اشار اليه المرتضى رح اى الشهادة في تعلق

الحكم بها مثل الاسباب والشروط في تعلق الحكم الاحكام بهما

كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر فان

المعترض فيه كون التكليف منوطا بالظن فاذا كانت الظنون

متفاوتة في الشدة والضعف كان مع الاقوى واجبة العدول

الى الاضعف قبيحا قوله لا يقال الحكم مستفاد من ظاهر الكتاب

لما ذكر في الدليل ان باب العلم مسدود وان العمل بالظن

وان الخبر الواحد راجح اذا كان اقوى وعدم المانع اولا انا

لا نم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره بيننا

انا سلمنا ذلك لكن ذلك ظن مخصوص نشاء من المتواتر

ووجب العمل به اتفاقا فهو في وجوب العمل به مثل شهادة

الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره وهو الظن الحاصل بخبر

الواحد وان كان اقوى الشهادة الا بدليل يوجب العدول

عنه لانا نقول اجاب عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات

اوليهما ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة

وثانيهما ان خطاب المشافهة يختص بالموجودين في زمانه

وقد مر في البحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكم في حقنا

بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت

هذا فنقول يجوز ان يقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على

خلافها قطعا وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جاير

اتفاقا ثم الاشتراك التكليف بيننا وبينهم يحتاج الى

معرف بعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظ والمعرف في

بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في اية الوضوء وفي بعضها

يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد

من جملتها فيجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك وان لم يجز

ان يكون سامعا للظاهر بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي

القطع بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقرير لا يرد عليه

ان جواز هذا الاحتمال ياتي على تقدير عمومية خطاب المشافهة

ايضا فلا وجه لتخصيصه بالموجودين وذلك لان الصارف

على تقدير الاختصاص عين الخبر والخبر علامة له وعلى تقدير

العموم نفس الخبر لانتفاء غيره بالنظر الينا وجواز ذلك

اول الكلام قوله ويستوى حينئذ لما رفع بقوله فيحتمل ما ذكره

المورد من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون

دفع ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره

ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره و

وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل اللفظ على خلافه عند معارضة
الخبر اياه صار الظاهر ظنيا ومساويا غيره مما يفيد ظنا في افادة
الظن وفي اناطة التكليف وليس المراد انهما متساويان
من جميع الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من ان الخبر
ارجح منه ووجه تساويهما في ذلك امران احدهما ابتناء
الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل
الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما يفيد الظن على كون
الخطاب متوجها الينا اذ الصادق هو الخبر وقد منعت
ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب
ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان
يقترن به ما يدل لهم على ارادة خلافه قطعا والجزم بعدم
الصارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا
لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة
مختصان بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الآتية
المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة
عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي كون الظن المستفاد
منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل قوله ومثله يقال في

اصالة

اصالة البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة وادرجها في ظواهر
الكتاب اخيرا وقال الظن المستفاد من اصالة البراءة ظن
مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل ظن الحاصل
بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني الظن
الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجيب عنه بمثل الجواب
المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه
اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف
بخلاف ذلك الظن اذ حينئذ ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل
الشهادة قوله ومما ذكره السيد الخ عطف على عموم قوله
عطف حجة على حجة اخرى والتباني قبيل هو اسم رجل سئل
منه المسائل قوله وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
اي دفع لما هو ضروري عندهم اعني عدم العمل بخبر الواحد
فهو باطل قوله ويذهب الخ انه مستحيل اشارة الى ما نقل عن ابن
قبة في صدر المسألة قوله انه بين في جواب مسائل التبا
نيات وهو ما نقل عنه المص قبيل ذلك قوله لكل مخالف
ذكر ابن ادريس في السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات
يذكرون في كتبهم ومقالات اهل الآراء والمذاهب ان
الشيعة الامامية لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الآحاد

وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك ايض فى كتاب المقالات الذى صنفه كذا نقل عنه ره قوله والجواب عن الاحتجاج بالايات

اى والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص ببعض الافراد كتخصيص الخطابات وتعقبا بالنبى لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل فى الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسى انما هو فيما يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبى صلى الله عليه وآله لان تحصيل العلم متيسر وكل ذلك للجمع بين هذه الايات المذكورة والايات الدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى من تخصيص الايات المذكورة بما يفيد العلم على ان ايات الذم ظاهرة فى الظاهر ان قالهذا وما لتخصيص العام وتقييد المطلق واحد ولو ادعى الظهور من غير قرينة مع كونه خلاف الواقع يا باه سوق العبارة ايض قوله واية النهى محتمله لذلك ايض يعنى اية النهى وهى قوله تعالى ولا تقف محتمله للاختصاص باتباع الظن فى اصول الدين ونحوه مما ينافى عمومها كتخصيص الموصول بما لا يفيد الظن اصلا او مما ينافى صلاحيتها للتمسك بها فى محل النزاع كان يراد بالعلم الظن واطلاقه عليه مشهور وح على تقدير كونه

عاما

عاما لا يصلح للتمسك به فى اثبات المنع عن اتباع الظن لانه يدل على المنع من اتباع غير الظن ولا نزاع فيه قوله لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر الخ فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة ان الخطاب ولا تقف مختص بالموجودين وان ثبوت حكمه علينا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا عند انتفائهما ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا فيحرم عليهم متابعة الظن لا علينا قوله واعتمادنا يعنى اعتمادنا فى الحكم بان الامامية ينكر العمل بخبر الواحد على نقل السيد لانكارهم لغرضه الذى هو عدم جواز العمل به اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا والحاصل ان السيد غير راض بعملنا على نقله لانه خبر واحد وهو ينكر العمل به وللسيد ان يقول وجب عليكم العمل بها على سبيل الالزام قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى الخ فيه نظر لان السيد لا يوجب تحصيل القطع بالحكم الشرعى بل يوجب تواتر السند فى جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر القران وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد قطعا وكل حكم كان الطريق اليه

واحد لا يكون هناك تكليف ليلزم التكليف بالمحال بل يشبه
هذا عنده بموضع التردد في القول بالوقف ولعل الوجه
ان هذا الوجه انما يجري في عصر المعصوم كما يفهم من صريح
العبارة واما الوجه في عصر السيد فهو تمكنهم من الرجوع
الى الاخبار المتواترة كما استعرفه من كلام السيد بعلم
بالضرورة صريح في ان حصول العلم عقيب التواتر ضروري
وقد نقلنا عنه سابقا انه متوقف في كونه ضروريا او نظريا
قوله فتستوي ح اي فيستوي حين جواز الاكتفاء بالظن
عند العقل تحصيل العلم الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن مثل الكتاب واصالة البراءة في الصلاحية لاثبات
الاحكام الشرعية كما حققناه في الوجه الرابع من الحجة وفيه
نظر لجواز ان يكون العمل في غير الاخبار منوطا بالظن
المستفاد من ظاهر الكتاب ومن ظاهر الكتاب اصالة
البراءة او مع الاجماع الواقع على حجيتهما ولا يوجد شيء منهما
في اخبار الاحاد فلا مساواة بينهما واما مع امكان تحصيل
العلم اي عطف على قوله والاكتفاء بالظن يعني الاكتفاء بالظن
فيما يتعلق بعينه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل
العلم كما في عصر السيد ومماثله فيتوقف العمل بما لا يفيد

العلم

العلم على قيام الدليل القطعي على العمل به لينخرط في سلك القطع
ويعمل بالعلم حقيقة ولا حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن
تحصيل العلم الى البحث عن قيام الدليل القطعي حين امكان تحصيل
العلم على العمل بخبر الواحد وانما يحتاج اليه من يتمكن من تحصيل
وعدمه وبالجملة لا حاجة لنا الى اقامة الدليل القطع في الاحكام
فانه عجيب لان كل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى
والعلامة يدعي الاجماع على نقيض صاحبه قوله ولم يظهر منهم
ما يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل الامامية باخبار
الاحاد اذا كانت مجردة من القراين المفيدة للعلم وحصر العلم
بالمتواترات وبالاحاد المحفوفة بالقراين هذا الذي ذكره المص
في هذا المقام ان كان قبل وقوفه على كلام الشيخ في العدة لانه
قدس سره ذكر في الحاشية ان الشيخ صرح بموافقة المرتضى
وبان الامامية قاطبة يعملون بخبر الواحد وان كان مجردا عن
القراين وان مرادهم بخبر الواحد حيث نفوا العمل به هو خبر
المخالفين حيث قال اعلم ان الذي اتضح من حال الشيخ في هذا
المقام بعد ان تيسر الوقوف على كتابه المسمى بالعدة ان
اخبار الاحاد التي ودعها الاصحاب في كتبهم وتناقلوا بينهم
يعمل بها وغيرها من الاخبار التي يدونها المخالفون في كتبهم

ليست بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيها بالموافقة على ما سبقت
حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار بعمل الامامية بخبر الواحد
وان ذلك شعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء
خلافها عليهم ثم خص ذلك بما ذكرنا من روايات مخالفيهم
دون رواياتهم واحتج لما صار اليه باجماع الطائفة على العمل
بالاخبار التي رواتها ودونها وبالغ في نفي احتمال كون عملهم
بها انما حصل بسبب انضمام القراين اليها واذا تاملت اختياره
هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب فان الاعتراف
بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات
مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية
في روايات اهل الخلاف وذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض
عنها فاي معنى للمبالغة في نفي خبر الواحد والانصاف
انه لم يتضح الى ان السيد لم يجوز العمل بخبر الواحد المجرد عن القراين
والشيخ واشاله كما لم يظهر من حالهم الموافقة للسيد كذلك لم يتضح
من حالهم المخالفة له ايضا اذ اخبار الاصحاب يومئذ كانت قريبة
العهد بزمان بقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم
وكانت القراين المعاضدة لها متيسرة فلعلهم اعتمدوا في العمل
على الخبر المحفوف بالقراين دون المجرد فلم يظهر مخالفتهم له

وفيه

وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى
ادعى اجماعهم على ذلك قوله لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد
بالقراين لا مطلقا قوله حتى لو رواها غير الامامي انما عمل
بخبر غير الامامي لان خبر المعاضد بالقراين وجب العمل به
سواء كان الناقل اماميا او غيره قوله لا ما نسبه اليه
العلامة من انه يعمل بخبر الواحد ان كان مجردا عن القراين
حيث قال والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وتبعه
ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القراين دون
المعاضد بها قوله ولا وجه له اي لا وجه لطعن المرتضى على
نقلتها بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان نقلها يحتمل ان نقلها
يحتمل ان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه قوله وان اقتضى
فاعله ضمير يعود الى ما ذكرناه قوله كلها يتعلق بالراوي
كلها لامر واحد هو حصول غلبة الظن بصدقه لعدم
حصول الظن بخبره قوله قياسا على جواز الاقتداء به لا يخفى
لا حاجة لهم الى التمسك بالقياس لانه يتمكن التمسك باية
التثبت وذلك لان المميز ليس بفاسق اتفاقا فيندرج
في مفهومها كالعدل لانا نقول اولا لا محصل لهم قبول رواية المميز

بطريق اولى كما ذكره المص فيستفاد حكمه من صريح هذه الاية الكريمة
كالفاسق فقد بيّنا مفهومها وهو عدم التثبت في غير الفاسق
اعم من وجوب الرد ووجوب القبول ولا يحتمل الا الاول في العمل
والا لزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان يتقاربان
قوله كما يعلم من قاعدتهم في العشرة وهي ان الفاسق
يجوز الاقتداء به عند طهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم
من جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال هذا الدليل
بطريق الالزام لانا نقول ثبوت الحكم في الاصل ثم على ان
القياس ليس بحجة عندنا والالزام الا بالمسلم **قوله** ويمنع
تحقق اصل القياس اي الاصل الذي هو في الاضافة لا مبينة لان
هذا المنع يرجع الى المنع الاول والا مانع له من الاقدام عليه
فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته **قوله** هذا
اي عدم قبول رواية المميز فلا يقبل وان اداها بعد
البلوغ **قوله** ولا ريب عندنا في اشتهار اطباق اهل
الاسلام على ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به
الحاجبي وغيره فان اراد بقوله عندنا الامامية فالتخصيص
بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة من
اللفظ بعيد **قوله** وهو شامل للكافر وغيره لان الفسق

في العرف

في العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله وهو شامل لهما
وهو مما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الفاسقون **قوله** ولئن قيل اي ولئن قيل
باختصاص الفاسق في العرف المتاخر عن عرف الشرع او عرف
اللغة اعني عرف المتشرعة بالمسلم حيث عرفوه بانه ذو كبيرة
او صغيرة مع اصر عليها فالاية يدل بمفهوم المخالفة على قبول
رواية الكافر قلنا الاية يدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته
لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون خبر
الكافر مقبولا بطريق اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض
مفهوم الموافقة وفيه لان الاولوية ممنوعة اذ الحكم في رد
خبر الفاسق جرأته في دينه وعدم احترازه عن الكذب والكافر
بما كان متدينا في دينه مع تحريم الكذب فيه فيحصل الظن
بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ويقال
مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض
بما هو اقوى منه وههنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون
حجة على ان كلام الشارع يجب حمله على عرفه او عرف اللغة
لا على العرف المتاخر وقد عرفت ان الفاسق يصدق على الكافر
في العرف المتقدم **قوله** الثالث الايمان الايمان في اللغة

التصديق وفي الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان اي هو مجموع هذه الامور الثلثة ويدل
عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال روى العامة والخاصة
عن علي بن موسى الرضا عليه السلم ان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وعنه ايض
الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع
الرسول وفي بعض الاخبار المنقولة في الكافي وغيره من الكتب
المعتبرة دلالة ايض على ان الاعمال داخلة في الايمان وان
المؤمن يخرج عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير مؤمنا
وقال الفاضل الاردبيلي اعتبار الاعمال انما هو في الايمان
الكامل الذي يكون للمؤمنين المتقين المخلصين واما الايمان
المطلق عند الاصحاب فهو التصديق والاقرار بالله وبرسله
وبجميع ما جاءت به على الاجمال وبخصوص كل شيء علم كونه مما
جاءت به وبالولاية والامامة والوصاية لاهل البيت عليهم السلام
بخصوص كل واحد واحد مع عدم صدور ما يقتضي خروجه
عنه والارتداد مثل سب النبي والائمة والقاء المصحف في
القاذورات ومما يدل على ان ايمان المطلق هنا تقييد
العمل بالايمان في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن

فلا يخاف

فلا يخاف ظلما ولا هضما واقتران بالمعاصي في قوله تعالى
وقلبه مطمئن بالايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب وعدم
النقل قوله ويجتنبهم اذا جاءكم فاسق لان غير المؤمن كالغلاة
والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت ان الفسق
هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية وقد يعترض
بان الفسق هو الخروج مع العلم به ولا ريب في ان ما ذهب
اليه هذه الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب
ان اعتبار العلم بالخروج في تفسير الفسق لغة او شرعا
مما لا دليل عليه والاصل عدمه ومجرد احتماله لا ينافي
الظهور واعتباره في العرف المتأخر لو ثبت لا يضر
في اندراجه تحت الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف
الشرع واللغة قوله بخبر الفطحية هم الذين يقولون بامامة
عبد الله ابن جعفر وانما سموا بها لان عبد الله كان
افطح الرأس وقيل كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا
الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله ابن فطح ومن
ضارعهم اي من شابههم من فرق الشيعة المتمسكين بالملل
الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظرائهم قوله عبد الله

ابن بكير هو عبد الله بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق
عليه السلام وهو فطحي وقد حكي عن ابن مسعود انه قال عبد الله
ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة
في صه انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسد قوله وسماعة
وعلي ابن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وهم من الفرق الواقفية
والا فكان من اصحاب الصادق والكاظم عليهم السلام والاخير
من اصحاب الكاظم والرضا عليهم السلام قوله وبنو فضال من اصحاب
الرضا والجواد عليهم السلام قال الكشي اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن
علي بن فضال قال العلامة انا اعتمد على روايته وان كان
مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه حكي ان الحسن
رجع عنه حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول عم قوله والجواب
المحقق توضيح الجواب عن احتجاج الشيخ انه اراد ان الطائفة
اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء ونحوهم كيف والمشهور عدم
العمل بها وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة
فلا يخصص به ظاهر القران قوله والعلامة منع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب كثير في الخلاصة الخ ملخصه ان ما ذكره في صه مناف
لما قرره في الاصول الا ان يكون قد رجع عنه ثم لو صح نقل

الحكاية

الحكاية عنه كان ذلك منافيا لما في صه وبالجملة يلزم احد
امرين اما الرجوع عن الاصل واما الرجوع عما في صه لانه ان لم
يثبت النقل فالازم هو الاول وان يثبت فالازم هو الثاني
قوله والاعتماد عندي على المشهور لما مر ان غير المؤمن
فاسق ودليل الشيخ مدخول مع اعتضاده بالشهرة قوله وهو
ملكة اعتبر في العدالة الامور الاول الملكة وهي نوع من مقولة
الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه عرض لا يتوقف تصوره
على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء
اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر ولا يتوقف الاعراض النسبية
كالوضع فانه هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها وبقوله
لا يقتضي القسمة الكم وبقوله اللاقسمة النقطة والوحدة
وهذا القيد انما يحتاج اليه من يجعلهما وجوديين اي جعلهما
وجوديين وادخلهما في الكيف فلا حاجة له اليه بل لا يصح
ذكره اما على الثاني فظ واما على الاول فلانهما يخرجان
بقيد العرض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين
ودخل بقوله اقتضاء اوليا العلم بالبسيط حيث يقتضي
اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق ثم

الكيفية ان اختصت بذوات الانفس تسمى كيفية نفسانية
وح ان كانت راسخة في موضوعها اى مستحكمة فيه لا يزول
عنه اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة
كيفية راسخة في النفس وقوله ملكة اشارة الى ان العدالة
من الكيفيات الراسخة حتى لو اجتنب احد عن الكبائر كلها
وعن الاصرار على الصغائر ومنافيات المروة من غير رسوخ
ذلك فيه لا يسمى عادلا في الاصطلاح الثاني منع النفس
عن الكبائر واختلفوا فيها فقيل تسعة الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم بغير حق وعقوق
الوالدين والالحاد في الحرم وزاد بعضهم عليها اكل
الربا وزيد السرقة وشرب الخمر ايضا فصار المجموع اثني
عشر وقيل هي كل ما توعد الله عليه بخصوصه وهذا
اعم مما ذكر لان الكذب والنفاق كبيرة على هذا التفسير
دون الاول ونقل عن ابن عبد السلام انه قال في كتابه
المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة
والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر
المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها

فهي

فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر كما لو امسك المحصنة لمن يزني
بها فان مفسدته اكثر من مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا
بانه من الكبائر وكذا لو دل الكفار على عورات المسلمين
وسائرهم ليستأصلوهم ويسبوا ذراريهم ويغنموا اموالهم
فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار من الزحف الثالث
منع النفس عن الاصرار على الصغائر وقيل الاصرار مرجعه
العرف فيبلغ مبلغا ينفي الوثوق به عرفا وقيل ان يتكرر
منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار
ارتكاب اصغر الكبيرة وكذا لو اجتمعت صغائر مختلفة الانواع
بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به اصغر الكبائر ثم انه قيل
الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر المص اياه بعد ذكر الكبائر
اما لانه ليس بكبيرة عنده واما لدفع توهم تخصيصها بغيره
الرابع منع النفس عن منافيات المروة اى ترك ما لا يليق
به مما يدل خسة النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة
كسرقة حبة والتطفيف بها او مباحا كالمصاحبة الاراذل
والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان
فاعل هذه الامور لا يجتنب الكذب غالبا فلا يحصل الظن
بقوله ومنهم من لم يشترط تلك المباحات المفيدة للدناءة

النفس وهو لايخرج من قوة كما ذهب اليه بعض العامة وابو
حنيفة فانه اكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة
عن الفسق ظاهرا فقال قطب المحققين نشا الخلاف فهو
الاختلاف في معنى العدالة لانها عند الاكثر ما ذكرناه
يعني الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور السلامة
عن الفسق وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال عندهم
قوله ونقل المحقق عن الشيخ الخ المستفاد من كلام الشيخ
في العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة
المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي ان كان مخطئا في بعض
الاقوال وفاسقا في افعال الجوارح وكان ثقة
في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز
العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان الحوى على جميع الفسق
حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه الا لعدم
مبالاته بالدين وبصاحبه فلا يحصل الامن على اقدامه
على الكذب فلا يحصل الظن بخبره قوله متحرزا عن الكذب في الرواية
فقد عرفت ما نقلناه من كلام الشيخ انه لا يشترط في قبول

الرواية

الرواية التحرز عن الكذب مطلقا بل انما يشترط التحرز عنه
في الرواية ولذا قيل النقل المحقق بقوله في الرواية قوله هذه
الدعوة اي عمل الطايفة باخبار المجاهيل قوله ولم يجز التعدي
في العمل الى غيرها اي غير اخبار خاصة عملوا بها الطائفة
لعدم قيام الدليل عليه مستبعد لما ذكرنا بعد نقل كلام
الشيخ قوله وهذا الكلام جيد اي كلام المحقق في منعه
لما ادعاه الشيخ جيد لنا انه لا واسطة الخ الدليل
على مدعاه قوله تعالى ان فاسق بنبأ فتبينوا لكن
الاستدلال بها توقف على مقدمتين احدهما عدم
الواسطة بين وصفي العدالة والفسق بحسب الواقع واخريهما
تعلق التثبت بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم العلم
به اولا لا بنوع منه وهو الفسق الذي تصدى اولا لا
بثباتهما ثانيهما لبيان كيفية الدلالة على مدعاه قوله
في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع
الحاجة الى اعتبار شرط العدالة في قبول الرواية وقت
اداء الرواية وهذا الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان
كثير من ازمنة التكليف للرواة غالبا كما يشهد بتتبع الاحاديث
وتفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت اما ان يكون لهم الملكة

المذكور اولا فان كان فيهم عدول والا ففساق فلا واسطة
ح واما قبل التكليف فيمكن ان لا يكون بهم الفسق لاجتنابهم
عنه ولا يكون لهم الملكة ايض لعدم حصولها بعد لانتفا
حصولها انما انما قوله متوسط مجهول الحال انما هو الحاصل
ان ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق انما هو في الذهن
لا في نفس الامر كان بين التصديق بقيام زيد والتصديق
بعدم قيام واسطة في الذهن وهي الشك وليس بين قيامه
وعدم قيامه واسطة في الخارج قوله ولا ريب ان تقدم العلم
بالوصف الخ شروع في اثبات المقدمة الثانية توضيحه ان
تقدم العلم بوصف الفسق مثلا غير داخل في حقيقة هذا الوصف
بالضرورة ولا ريب ان وجوب التبيين في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق معلق بنفس وصف الفسق لا بما تقدم العلم من هذا
الوصف لان تعلقه بما تقدم العلم به انما يكون اذا كان
تقدم العلم بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت ليس
كذلك فاذن فهم من الاية ان وجوب التبيين باعتبار نفس
الفسق وهي علة له في نفس الامر وان لم يكن معلومة عند
تعلق الوجوب بها ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص
عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى ان يحصل العلم والظن

باحدهما

باحدهما قوله الا ترى الخ استشهاد لقوله وجوب التبيين في
في الاية الخ محصله ان تعليق التبيين بنفس لا ما الفسق حال كونه
معلوما عند التعليق كان تعليق وجوب الاعطاء بنفس
البلوغ والرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق
قوله يقتضي ارادة السوال والفحص حمل السوال على السوال
عن العدول والفحص على اختبار المكلف بنفسه بعلامات البلوغ
والرشد اولى من جعل العطف للتفسير لان الافادة خير من
الاعادة قوله لا الاقتصار بدليل انه لو الحكم قصر على المعلومين
عند الامر لذمه العقلا قوله هذا المعنى اى تعلق التبيين بنفس
وصف الفسق لا بما سبق العلم به من هذا الوصف قوله ان
تصيبوا الخ في مجمع البيان معناه حذرا من ان تصيبوا
قوما انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه
من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم با
الخطاء نادمين لا يمكنكم تداركه ثم قال في هذا دلالة على ان
خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم
لا تؤمنون ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا
التعليل موجود في خبر العدل ايض قوله حيث لا يجوز اما بالراء
المهملة او بالزاء المعجمة وكلاهما بمعنى المنع وضميرها يعود

الى صفة الفسق وحيث تفيد للوقوع في الندم وظرف له
لا تعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان
العمل بخبره لما كان مستندا الى الملكة المانعة عن الكذب
لا يقع العامل في الندامة لو ظهر عدم صدقه في هذا الخبر
وفيه نظر لان الوقوع في الندامة بسبب الاقدام على
العمل بخبر من جوزت له صفة الفسق في الواقع عند
ظهورها علة لوجوب التثبت وهذه العلة موجودة في
في العادل ايضا ضرورة ان الملكة لا يقتضي علم جواز
فسقه في نفس الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم المذكور ولا
مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اي لا مدخل لسبق
العلم بحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الوقوع
فيه حاصل في صورتي سبق العلم وعدمه **قوله** اذ عرفت
هذا شروع في بيان كيفية دلالة الاية على اشتراط العدالة
اي اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفي الفسق
والعدالة بحسب الواقع وعرفت ان وجوب التثبت متعلق
بموصوف بنفس الوصف لا بالوصف المعلوم منه ظهر لك
انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر كما يقتضيه المقدمة

الثانية

فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك الصفة كما يقتضيه وجوب
التثبت وهو اي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع يقتضي بملاحظة نفي الواسطة كما يقتضيه المقدمة
الاولى اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت انما
يقتضي ذلك اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم
المرتضى لا يسلمه ولو سلم فالتعليل في الاية وهو قوله تعالى
ان تصيبوا اولى ان يعول عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت
ان هذا التعليل قائم في خبر العدل ايضا فليتامل **قوله**
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
استدل هذا القائل بالاية ايضا بان وجوب التثبت
مشروط بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق
منتف في مجهول الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان
هذا مبني على ثبوت الواسطة بين العادل والفاسق
قد عرفت بطلانه وقوله والفسق منتف في مجهول الحال ممنوع
بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم
بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا يقال الاصل عدم الفسق
فيه لان ظهور اسلامه يقتضي ذلك فيحصل الظن بعدمه
لانا نعارض بمثله ونقول الاصل بثبوت الفسق فيه

لان الفسق اغلب واكثر فيحصل الظن برجحانه ولانه مقتضى
القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان في الانسان
والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية مالم يظهر
خلافه واعلم ان قطب المحققين لما انكر ثبوت الواسطة
قال دليل اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت على
ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة لثبوت
الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة ان
الاجماع غير متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط العدالة
مشهور بين اصحابنا وعند المخالفين فلمخالفة بعضهم
كما عرفت في اول البحث قوله ولو نهض دليلا لخصصنا
به عموم ظاهر الاية اي لو نهض العمل الذي ادعاه الشيخ
دليلا على ما ادعيه وهو قبول رواية لان ظاهر الاية دل
على وجوب التثبت في خبر الفاسق مطلقا سواء كان
فسقه بلسانه او بغيره من الجوارح والعمل المذكور على
تقدير تحققه ودلالته دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح
اذا كان متحرزا فتعارض العام والخاص فوجب حمل العام
على غير مدلول الخاص جمعا بين الدليلين قوله ويبقى المقام
اي مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور قوله من هو كذلك

اي من بعد

اي من بعد عصره عن اول البحث زمان التكليف ولا يكون
له ملكة لان الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما يحصل
بكثرة ملابسة ترك المحرمات وهذا يستدعي زمانا
معتدا به لا يحصل بدونه فان قلت هل يمكن تحقق الملكة
في اول التكليف كما يشعر به قوله فيمكن في حقه تحقق الواسطة
قلت نعم لجواز ان يحصل للصبي من باب التمرين ملكة ترك
المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا فلا يقوم الحجة
باشتراط العدالة مطلقا اي في جميع افراد الرواة او في
جميع ازمان التكليف قوله وحله اي حل الاشكال على وجه
يظهر اشتراط العدالة مطلقا ان الواسطة المذكورة بمعنى
من لم يقع منه معصية توجب الفسق ولم يوجد له ملكة العدالة
وان كانت ممكنة بحسب الذات لعدم امتناعه عقلا لكن وجودها
في الخارج غير معلوم لما ذكره المص فلم يثبت الواسطة فتم
اشتراط العدالة بمقتضى الاية الكريمة مطلقا سلمنا وجودها
في الخارج لكن علة وجود التثبت في الفاسق وهي عدم الحجر
عن الكذب المستلزم للندم عند ظهور عدم صدقه موجودة
فيها ايض فوجب التثبت فيها لما سياتي ان العلة المنصوصة
يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة وفيه

نظر لانا لا نم ان العلة هي ما ذكرته بل هي اما الفسق وحده
والوضع في الكلام علة لعينه كما هو ظ الاية او الفسق
مع الوضع وهذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا
لكن لا نم ان العلة عدم الحجر عن الكذب المستلزم للوضع
في الكلام مطلقا بل هي عدم الحجر الناشئ من الفسق وهي
غير موجودة فيها **قوله** الشرط الخامس الضبط المراد به غلبة
الذكر على السهو وانما اشترط ذلك ليمكن له الاحتراز
عن الامور المذكورة فيحصل رجحان طرف الاصابة
فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه ح اما ان يكون
السهو اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين
لا ترجيح لطرف الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة
يعرف بكثرة الاستعلام الاشيا منه مرة بعد اخرى
وباعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط فساد
الاحاديث دون سطورها فقبل منه الاول دون الثاني
واعترض المحققين بانه كيف يمكن الحكم بصحة الحديث
بمجرد توثيق علماء الرجال لرجال السند من غير نص
على ضبطهم واجاب بانهم يريدون بالتوثيق انه عدل
ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى

سهوه

سهوه وذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل
الى قولهم ثقة انت تعلم ان هذا الكلام يدفع الاشكال في
الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا لا في الحكم بكونه حسنا
لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوحين **قوله** ولا خلاف
في اشتراطه قد يظن ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراطه
لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم على
النقل تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه وهذا ليس
بشيء لان العدل اذا كان كثير السهو فربما يسهو انه
ضابط او كثير السهو وان الحديث مضبوط فينقله
وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي لها انما هو النقل
مع العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب
غالبا **قوله** او يبدل لفظا بآخر مع انه لم يكن له مدخل
في البداية والا فالنقل بالمعنى جائز **قوله** قال المحقق
تاكيد وتقوية لقوله لم يقدح **قوله** تعرف عدالة
الراوي لما كانت العدالة ملكة وهو كيفية نفسانية
غير ظاهرة وقد جعلت مناطا لاحكام كثيرة كقبول
الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام
يجب ان يكون معلوما منضبطا اعتبروا للعلم بها امور

منها الامتحان والاختبار بالصحبة المتوكدة والملازمة
المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سره وشره وصدق قوله ليحصل العلم باجتنابه
عما يخلها مما ذكرناه آنفا ومنها اشتهارها بين العلماء
واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغ حد الشياع
ام لا ومنها شهادة القراين المتكثرة المتعاضدة
المفيدة بها ومنها تزكية العادل العالم بها ومنهم من
اعتبر كون المزكي اماميا مبنيا على اشتراط الايمان
في العمل بخبر الواحد والمص لما اشترطه لابد له من ان
يشترطه هنا ايض وكانه لم يصرح به اكتفاء بما سبق
ثم ما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء
في مجرد القبول غير الامامي محمول اما على الغفلة عن
هذا الاصل او عن كون الخارج مجروحا كما وقع في الخلاصة
من جرح ابان بن عثمن بكونه فاسد المذهب تعويلا
على ما رواه الكشي عن علي بن الحسين بن فضال انه
كان من الناووسية مع ان ابن فضال فطحي لا يقبل
جرحه لمثل ابان بن عثمن ولعل العلامة استفاد
فساد مذهبه من غير هذه الرواية فان كلامه ظاهرا

فيما

فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان
يحكم العدل الامامي بشهادة الراوي ان كان ممن يرى
العدالة شرطا للقبول لها الثانية ان يقول هو عدل وذكر
السبب الثالثة ان يقول هو عدل ولم يذكره لكنه عارف
باسباب العدالة الرابعة ان يروي عنه وهو لا يروي
الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو يعول اذا علم
انه يجرد خبره لا بدليل اخر وافق بخبره والا فلا ولا خلاف
بينهما بخلاف البواقي قوله لنا انها شهادة اي لنا ان
التزكية شهادة وكل شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية
يعتبر فيها والجواب عنه اولا بالمعارضة وهي انها خبر
والخبر لا يعتبر فيها التعدد فالتزكية لا يعتبر فيها التعدد
ثم الظا انها خبر لان الشهادة لابد من ان يكون مستند
الى العلم القطعي والعلم بالعدالة ممتنع عادة غاية ما
يتصور هو الظن منه يظهر منع الصغرى وثانيا بمنع
كلية الكبرى لقبول شهادة المرأة الواحدة في بعض الاحيان
عند اكثرهم وهلا كانت التزكية من هذا القبيل وان
مقتضى اشتراط العدالة هذا دليل اخر لنا ان مقتضى
اشتراط العدالة لقبول الرواية اعتبار حصول العلم

بالعدالة ليعلم صدقه في الرواية والبينة اعني شهادة الشاهدين
بالعدالة يقوم مقام علمنا بها شرعا فتغني تلك البينة
عن ذلك العلم وسوى ذلك اي سوى ما يقوم مقام
العلم شرعا اعني تزكية الواحد وحده يتوقف الاكتفا
به على الدليل والاصل عدمه وفيه نظر لانه ان اراد
باعتبار حصول العلم القطعي فهو ممنوع كيف وكلما جعله
طريقا لمعرفة العدالة فهو مفيد للظن بها وان اراد
به حصول الظن فهو والظن يحصل بتزكية العدل الواحد
ايضا فعدم الاكتفاء به ودعوى الزيادة لا بد له من دليل
والاصل عدمه وقد اورد بعض المتاخرين على مدعي الزيادة
بان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان
كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ونقل اتفاق اثنين
منهم على التعديل لا ينفعه في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت
ان مذهب كل من مذهب الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية
الراوي بالعدل الواحد دون ثبوته خرط القتاد بل الذي
يظهر خلافه اذ العلامة صرح في كتبه الاصولية بالاكتفا
بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ
وابن طاوس وغيرهم اعتمادهم في الجرح والتعديل

على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تتبع كتبهم فكيف يتم لمن
يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه
على تعديل اثنين من هؤلاء له في كتبهم وحالهم ما عرفت
مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه
نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم فكيف يتم لمن يجعل
التزكية في الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن
شهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي وكانوا
من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم
ثم شهدوا عليها لتم قوله واحتجوا بان التعديل شرط
الخ فلنقرر الاحتجاج بوجه اخر وهو ان العدالة شرط لقبول
الرواية فلا بد في شرط الخ فلنقرر الاحتجاج بوجه اخر
وهو ان العدالة شرط للقبول اثباتها على شروطها
والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل قوله فلا ترد الا
مجرد دعوى يمكن ان يجاب بان الظاهر المتبادر من الشرط
ان لا يكون وجوبه واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان
المقدمات وانكاره مكابرة قوله سلمنا ولكن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل عند فرض عدم امكان
ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في قبول الرواية بالواسطة

وهذا القدر كاف في الشرطية على امكان غيره لا ينافي
شرطيته ايض لجواز ان يكون لشيء واحد شروط متعددة
سلمنا ولكن زيادة الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول
الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى كونه شرطا
للثبوت على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة بمعنى
افتقار ثبوته الى الشاهدين من الاحكام الشرعية
عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى الا يرى ان
وجوب الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر الواحد
وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد
منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر من وجهين الاول
ان هذا من باب الشهادة والتزكية لا من باب الاخبار فقياس
احدهما على الاخر قياس مع الفارق لا يقال التزكية ايض
انشاء فلا فارق لانا نقول لو ثبت ذلك لكان كافيا
في نقض الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثاني ان نقض
المستدل هو ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج
في التعديل الى عدلين لان المقصود منه حصول الظن بعدالة
الراوي وهو يحصل بالواحد ولا ينافي ذلك ثبوت الا
الاحتياج اليهما في مواضع باعتبار وجود النص فيهما

يقتضيه

يقتضيه الاعتبار يعني الذي يقتضيه ان التمسك في الحكم
بان الواحد يكفي في التعديل ينفي زيادة الشرط على المشروط
يناسب الطريقة اهل القياس مسلول هذه الطريقة مع الحكم
بصلاتها دخول الصلاة فلا توصله الى العلم ولا يوجب
الزام الخصم ايض لان الخصم ايض قائل ببطلانها واجاب بعض
المتاخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية وهو غير معتبر
عندنا اقول الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كان من
الامور الباطنة الخفية كان الوصول اليها بطريق الاختبار
متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا ومع ذلك كان الفسق
راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية
والغضبية وهما عريزتان فالمظنون وقوع مقتضاهما
ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل
لنا ظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا بد من ان
ينضم معه عدل اخر ليحصل لنا ظن بحصولها وهذا بخلاف
الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها
تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر
واحد حيث لا يكون هناك مانع من حصول الظن لا يوجب
سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجبه

بطريق الاولوية قوله وعن الثاني انه بيني اشتراط العدالة
الخ معارضة يثبت بها نقيض مقصود المستدل وهو انه
لا يكفي الواحد في التعويل بل لا بد من الاثنين لقيامهما
مقام العلم بالعدالة شرعا وهو المدعى بخلاف الواحد قوله فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها ان اراد بالعلم القطعي فهو
ممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة الفسق ممتنع قطعا وان
اراد به الظن فمسلم ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة
الفسق موقوف على الظن بالعدالة لا على العلم والا لما
حصل بالشاهدين ولم يجوز الواحد فعليه اقامة البرهان
قوله وفرض العموم في الاية الخ الظاهر ان النقض تفصيلي
لكونه لعمومية الاية بحيث يتناول خبر الواحد في التعديل
وايراد لزوم التناقض سند له قوله وقد قلنا ان مقتضاه
توقف القبول على الظن بانتفاء وهو يحصل بالواحد
ايضا والمخصص يحتاج الى دليل ولا دليل فلا تناقض
لا يقال قوله ما ذكرتموه اي لا يقال ما ذكرتموه من ان مقتضى
الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق وارد
على قبول شهادة العدلين ايضا لانها انما يفيد الظن
بانتفاء صفة الفسق دون العلم فيجب ان تكون كالواحد

ايضا وح لا ريب ان الظن فيما يحصل بالواحد ايضا فتعين اعتبار الشاهدين

غير مقبوله قوله لانا نقول اي لانا نقول شهادة العدلين مقبول
شرعا قائمة مقام العلم بدليل خارجي وهو الاجماع واعتبار
الشارع وظاهر الاية دل على اعتبار العلم بالانتفاء قطعا
فيجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة جمعا بين الدليلين
كيف وتخصيصها لازم يعني ان تخصيص الاية غير مختص بنا
من اعتبار شهادة الشاهدين بل هو جار على مذهب من اعتبر
شهادة الواحد واعتبر تناول الاية لها ايضا لان تزكية
الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا فهو خارج عن ظاهر
الاية والاية مخصصة بما سواها قوله وهذا من اكبر الشواهد
اي عدم الاكتفاء بالواحد في تزكية الشاهد والحكم بانها
مثلها في اعتبار التعدد من اكبر الشواهد على ان في الوجه
الاول انما هو الى القياس وذلك لانهم لما راوا ان الشرط
والمشروط في باب الشهادة متساويان في اعتبار التعدد
زعموا ان الشرط لا بد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا
بان التزكية في الرواية لا بد ان يكون مثلها في الاكتفاء
بالواحد ليكون الحكم في شرط كل واحد من الرواية والشهادة
ما هو الحكم في مشروطه وهذا توهم محض لان حكم الشرط في باب
الشهادة ثبت بدليل اخر لا بقياسه الى الاصل ويحتمل ان يكون

هذا اشارة الى ابطال الدليل الثانى وهو لمقدار بعض افاضل
المتاخرين والمعتمد ان ابطالنا هذا الدليل من اكبر
الشواهد على ان مبتنى ما ذكروه وهو القياس لان مبناه
اما القياس والاية فاذا ابطلنا الثانى بقى الاول فليتامل
قوله فقال قوم بالقبول فيهما قال القاضى ابو بكر يكفى
الاطلاق فيهما لان الجارح والمعدل اما ان يكون لهما
بصيرة اولا وعلى التقديرين لا يوجب ذكر السبب اما على
الاول فلحصول الظن بصدقهما فلا حاجة لذكر السبب
ويرد عليه ان سبب الجرح والتعديل يختلف فيه فلعله
سبب عنده فلا بد من ذكر السبب ليظهر انه سبب اولا
وقد يجاب بان الظن من العدل العارف بمواقف الخلاف
فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على احدهما الا ان اطلاقه
مع الخلاف تدليس وانت خبير بان هذا الجواب يشعر بان
مذهب القاضى هو التفصيل الذى سينقله المص عن والده
وهو انه اذا كان عادلا بلا خلاف يجوز للمعدل الاطلاق
فى تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق
فى جرحه واما اذا عادلا فى مذهب مجروحا فى مذهب
اخر يجب عليه ذكر السبب **قوله** فاوجبوا ذكر السبب فيهما

لانه لو اكتفى بالاطلاق لم يثبت بحصول الشك فيهما لجواز
ان يكون السبب امرا مخفيا فلعله غفل عنه لخفائه والجواب
ان الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انه انما ينقل مع المعرفة
ولو بين حصول الشك بان الجرح والتعديل يجوز ان يكون
بما هو سبب فى اعتقاده ولا فى اعتقادنا لم يتوجه بهذا
الجواب بل الجواب عنه ان هذا يقتضى وجوب ذكر السبب
فى محل الخلاف لا مطلقا **قوله** فاوجبه فى الجرح دون
التعديل لانه لو اكتفى بالاطلاق فى الجرح لادى ذلك
الى تقليد المجتهد للخارج والى عمله بمجرد قوله لان
اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفاء فى التعديل اذ
لا خلاف فى سببه لانه واحد وهو العدالة وفيه نظر
من وجهين اما اولا فلان عدم اسباب الجرح للتعديل
والاختلاف فى الاول يستلزم الاختلاف فى الثانى
فالقول بتحقق الاختلاف فى الاول دون الثانى مؤد
الى التناقض واما ثانيا فلان ذلك على تقدير تمامه
انما يقتضى فى محل الخلاف لا مطلقا **قوله** ورابع عكس
لان العدالة يتصنع فيها الناس ويتكلف الاتصاف
بها فلا بد من ذكر السبب ليتميز المتصنع عن غيره بخلاف

الفسق فانه لا تصنع فيه فلا التباس فلا حاجة الى ذكر السبب
وفيه نظر من وجهين الاول ان تعديل العدل يفيد الظن
بانه عادل لانه ما لم يميز المتصنع عن غيره لم يعدله والثاني
ان انتفاء السبب المخصوص يعني التصنع في الفسق الى يقتضي
عدم وجوب ذكر سبب الجرح لجواز ان يكون هنا مقتض
اخر مثل كثرة الاختلاف في اسبابه او جواز الخفاء فيها او
استنادها الى اعتقاد حيث يعلم كل واحد من المعدل
والجارح عدم مخالفة المجتهد او الحاكم له في اسباب التعديل
والجرح قوله ومع انتفاء ذلك الى العلم بعدم المخالفة وجب
ذكر السبب سواء كان هناك علم بالمخالفة او لا قوله وفي وجهه
نظر لان ذكر الاسباب في صورة العلم بعدم المخالفة
عبث وعدم ذكرها في صورة عدمه تدليس حيث دلس هذه
الصورة بالصورة الاولى مع الاختلاف بينهما لجواز ان
لا يكون ما ظنه سببا في الثانية سببا عند المجتهد او الحاكم
بخلاف الاولى قوله ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة
لان علم الجارح والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها
لجواز الاختلاف فيها فلا بد من ذكرها لتعرف السببية
ويرتفع التدليس المنافي للعدالة قوله اذ لم يتعارض الجرح و

والتعديل

والتعديل بان يقول احد العدلين هو عادل ويقول الاخر
هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من الاتحاد في الزمان فلا
يتعارض فيما اخبر احدهما عن عدالته في شهر كذا واخبر الاخر عن
فسقه في زمان قبله او بعده قوله قال الاكثر الناس يقدم الجرح
يعني مطلقا وقال بعضهم لا بد من ترجيح احدهما على الاخر
مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع الى غير ذلك مما يرجح به
احدى الروايتين على الاخرى وفصل بالترجيح ان الجارح اما
ان يعين السبب او لا فان عين السبب فاما ينفيه المعدل
او لا فان نفاه فاما بطريق يقيني او لا ففي صورة واحدة
والحق هي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول
الجارح انه قتل فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل انا
رايته حيا في اخره وجب التقديم بالترجيح وفي الصور الثلث
الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل قوله اذ غاية قوله
انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمت هذا الوجه لا يتم
فيما اذا قال كل واحد منهما انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم
كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل اني شاهدت فعلها
وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل بطريق يقيني
كما في المثال المذكور فلا بد من المصير فيهما الى الترجيح كان

كان الجارح كاذبا اي في حكمنا لا في نفس الامر ولو قال بدله
قوله كان الجارح كاذبا كذبا الجارح ويعدل قوله كانا صادقين
صادقين هنا لكان اظهر والجمع اولى اي الجمع بين تصديق
العدلين اولى من تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما قال مهما
امكن لان الجمع بين ما يقتضيه الجرح والتعديل اعني الحكم بفسق
الراوي وعدالته غير ممكن قوله وهذه الحجة مدخوله اما لانها
لا تجري فيما ذكرناه من الوجهين واما لان المعدل يقول انا
علمت عدالته يعني الملكة المذكورة والجارح يقول انا علمت
فسقه يعني انتفائها فاذا تصادقنا كذبت الاخر واما
لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان كما دل عليه قول
ابن طاوس رجحان بحكم الشذر الصحيح باعتباره قوله ومما
قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول ان له
المرجحات المعتبرة في تقديم الرواية وقد فعله العلامة في
في الخلاصة في مواضع كما ترجم ابرهيم بن سليمان حيث رجح
تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة
اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول ينافي
فعله هذا حيث لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلث
التي ذكرناها انفا بل حكم بتقديم الجرح لان الاصحاب لا يحصرون

في العدول حتى يكون اخبره بعض الاصحاب بتعديل لذلك البعض
بمنزلة اخبره عدلان قوله سلمنا ان كان المراد به تسليم ان
الاصحاب يحصرون في العدول لم يكن لقوله يمكن التعديل انما
يقبل مع انتفاء معارضة الجرح معنى وان كان المراد به
تسليم ان اخبره بعض الاصحاب بتعديل فكذلك لان كون
هذا القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب في العدول
تسليم المعلول تسليم بعلة الشخصية ان كانت واحدة ويمكن
الجواب بان تسليم المسبب من حيث هو لا يستلزم تسليم
سبب معين انما يقبل مع انتفاء الجرح له اشارة الى ان
المراد بالاكتفاء في كلام المحقق هو القبول وكلام المحقق ايض
اشارة اليه حيث قال اذا اخبره بعض وعن الامامية يقبل
ومقصود المص ان قول التعديل يعني جعله سببا للعمل في وثبت
ما شروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف
على تفتيش المعدل لتظهر حال جارحه ومع ابهامه لا يعلم تحققه
لاحتمال وجود المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود
المحقق ان التعديل في اخبره بعض مقبول والمص يمنع ذلك
ويقول بقبول التعديل مشروط بشرط يستحيل تحققه هنا
وليس مراد المحقق بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى

اخر ومراد المص ببيان احتياجه الى النظر في وجود الخارج
وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايض غير كاف لانه
لا بد فيه ايض من النظر في وجود الخارج وعدمه قلنا اختصاص
لعدم الاكتفاء بصورة الابهام قوله من هذا القبيل وصف
الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه
ما ذكرنا في التعديل من ان قبوله مشروط بعدم معارضة
الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تعيين الرواة فان
قيل يقبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض والا فلا
يقبل اصلا لاحتمال وجود المعارض ظاهر معروف قال المحقق
الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله صلى الله عليه واله
واهل الائمة عليهم السلام اربع مراتب الاولى ان يقول اسمعني
رسول الله صلى الله عليه واله وسمعت منه او حدث وبعد
ذلك ان يقول امر رسول الله صلى الله عليه واله ويليه ان يقول
نعيت عن رسول الله ص وهنا الفاظ اخر ليست صريحة
في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا ويقول من
السنة او يقول الصحابي كنا نفعل كذا فهذه الالفاظ لا يعلم
من نفسها الدلالة على الرواية ما لم ينضم اليها ما يدل على القصد
بها قوله السماع من لفظ سواء قصد الراوي اسماعه وحده

اداسماع

اداسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره بحضوره والفاظه
عند الاداء على الاول ان حدثني فلان او اخبرني او سمعته
يحدث وعلى الاخير سمعته يحدث او قال او حدث او اخبر
فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا
قوله نعوقه القراءة عليه هذا هو الاصح لانه يتطرق في القراءة
عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول
والحنفية قالوا باولوية هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساواة
قوله مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال
له القاري هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرء علي
بعد فراغه من القراءة وانما اعتبر هذا لان القراءة بلا
تصريحا او ضمنا لا اعتبار لها لاحتمال الغفلة عن السماع
او عن التكبر ولو لم ينكر ولم يوجد ما يوجب السكوت عن الانكار
من اكراه او غفلة او غيرهما من موانع الانكار فقيل لا يعمل به
وقيل يعمل به لان سكوته ح تقرير وتصديق له بما قرءه و
موهم للصحة وانه بعيد عن العدل مع عدم الصحة قوله ويحكى
عن بعض الناس اي نقل عن الحنفية انهم ينكرون جواز الرواية
بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جاز لجاز ان يقول حدثني
واخبرني اجازة والتالي بط لانه كاذب اذ الراوي يحدثه اذ لو لم

يوجد منه نقل الحديث ولا يجزي مجرى نقله والجواب اولا
يمنع الملازمة لجواز ان يقول انبأني وان لم يجز اجزني وحدثني
وثانيا بمنع بطلان الثاني وما ذكره في اثباته من انه لم يحدثه
اصلا لا صريحا ولا ضمنا فهو باطل وان اراد لم يحدثه صريحا
فمسلم لكن لا يلزم منه الكذب كما لو قرئ على الراوي فانه يجوز ما
بالاتفاق حدثني قراءة مع انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجري
مجراه قوله احدهما قبول الحديث اي احدهما انه يجب على المجاز له
وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له عند نقله
الى غيره ان يقول اخبرني اجازة ونحوه من الالفاظ الذي يفيد
ظاهرا نطق الشيخ به ويختص بالقرينة وهي الاجازة بما هو
الواقع في نفس الامر من الايذان والاعتراف والدليل على
جواز هذا القول ما اشار اليه المص بقوله لان الاجازة في العرف
اخبارا اجماليا الى اخره ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق
الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول انبأني فان
الانباء وان كان اخبارا في اللغة لكنه ايذان واعلام في
العرف يقال انا ابعثني الانباء ولا يقول اخبرني الاخبار وهذا
الفعل ينبئ عن العداوة والصداقة ولا يقول يخبر والجواب
انه يجوز اخبرني اجازة كما هو يجوز انبأني والكذب انما يلزم

لو لم يكن هناك قرينة صارفة للاخبار عن ظاهره وهي موجودة
لان اجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والايذان
فلا فرق بين العبارتين قوله يجوز مع القرينة لان اخبرني
حقيقة في نطق الراوي به واستعمل هنا في الايذان من غير
نطق والقرينة هي قوله اجازة قوله فلا مانع منه لان المانع
المتصور هنا اما ظهور الكذب كما مر واما المناقضة
بين معنيي اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به والثاني
عدمه كما يدعيه السيد ولا يصلح شيء منهما للمانعية قوله
ثم ان جمعا من الناس منهم الحاكم ابو عبد الله النيسا
بوري صاحب المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة
على الشيخ اخبار منه عرفا ووجدنا شيوخنا على ذلك ونقل
الاطلاق عنهم قوله مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا لان الاطلاق
يشعر بنطق الراوي وليس كذلك وهذا من السيد غاية
الغرابة اذ الظاهر ان السيد اعتبر الدلالة بحسب الحقيقة في الرواية
ثم المقصود باخبرني الاخبار بالنطق قراءة عليه تناقض فان
مع ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده قوله المعنى الثامن
المعين لجواز الرواية بالاجازة تجويز ان يقول الراوي
بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد

[illegible]

الاجازة وقد نسب هذا الى بعض العامة قائلا ان ما اجازة الشيخ
اخبار منه والحق انه هذا ليس بشيء لان الاجازة ليست باخبار
لغة وعرفا واخبرني يدل على الاخبار فهو كاذب فلا ينبغي
للعدل ارتكابه ولذا قال المص وهو بالاعراض عنه حقيق
قوله حيث قال واما الاجازة الخ حاصله ان الاجازة لا حكم
لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من
تحمل حديثا فله نقله وروايته سواء قال له الشيخ اجزت لك
نقله او لم يقل ومن لم يتحمله فليس له نقله مطلقا
ولا خفاء في دلالة هذا ظاهرا على ان الاجازة لا يحصل
بهذا التحمل وعلى ان المجاز له لا يجوز له نقله مطلقا وانما
قلنا ظاهرا لاحتمال ان يكون المص ان الاجازة لا حكم
لها في جواز اخبرني وحدثني لان من تحمل حديثا فله
نقله على وجه يقتضي تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة
او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له نقله على غير ذلك
الوجه فمن تحمل بالاجازة فله ان يقول عند نقله انبأني
وليس له ان يقول اخبرني او حدثني لا مطلقا ولا مقيدا
قوله يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ
حدثني واخبرني اي مطلقا ومقيدا واورد عليه ان هذا

الغرض لا يستفاد من العبارة المذكورة والتعليل المذكور
فيها الوهم لدلالة على نفي جواز الرواية بالاجازة مطلقا
وانت تعلم ان العبارة المذكورة تحتمل حملها على هذا
الغرض وان كان بعيدا كما ذكرناه ثم قوله لو تم اشارة
الى ان قول السيد مما ليس له ان يرويه بدون الاجازة
ربما يجوز له ذلك مع الاجازة قوله عن قرءه عليه فاقر به
اما حالا عن الموصول او بيانا له ومعناه ان يقول القاري
للشيخ هل سمعت هذا الحديث فيقول نعم قوله حدثني واخبرني
اما مطلقا من غير تقييد بقراءة عليه كما هو مذهب قليل
من الاصوليين ومقيدا كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد ان
كل المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذه الالفاظ
مطلقا فلا يصح قوله كل من صنف اجاز هذه الالفاظ ثم
انه لم يعتد بخلاف بعضهم كما مر قوله ولا يجوز ان يقول
حدثني واخبرني اي لا مطلقا ولا مقيدا بقراءة عليه لان
مذهبه نفي جواز الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق
كما مر ثم قوله وهذا كذب لم يخبره انما يدفع قول من جوز
الاقتصار باخبرني وحدثني لا قول من اوجب انضمامه
مع قراءة عليه الا ان يدعى ان معنى حدثني واخبرني انه

فضل حليثا وخبرا مطلقا وان كان مع الضميمه ولذلك ادعى
المناقضه بينهما كما مر انفا فهذا مدفوع لما صرح به
المص سابقا فتذكر قوله يجرى مجرى ان يقرء عليه جران
وقوله يعترف به اشارة الى ان القراءة عليه من غير
اعتراف لا ينفع لاحتمال الغفلة وقوله فى علمه بانه حديث
اشارة الى وجه الشبه بين المناوله والقراءة ثم قوله
ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اى بالعبارة المذكورة
وهى قوله واما الاجازة فلا حكم لها الخ قوله وسوف
هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة على المحدث والمنا
ولة والاجازة كلها من باب واحد حيث حكم اولا بان
المناولة مثل القراءة وثانيا بان الاجازة مثل المناولة
وعلى جواز العمل بها ان جاز العمل بالاخبار الاحاد
وعلى عدم جواز نقل شئ منها بلفظ اخبرنى وحدثنى
لا مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انبانى ونحوه كما يجوز
الرواية عند القراءة عليه قوله فيهما عنده وفى هذا الوجه
سواء اى القراءة والاجازة عند السيد متساويان
فى انه لا حكم لهما بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثنى
ونحوه مطلقا قوله وتفاوت عبارته بيتدء وقوله نظرنه

جزء فيندفع بهذا التوجيه ما يتوهم من عدم المساواة بين
القراءة على الراوى والاجازة لتصريحه فى الاول بجواز العمل
به حيث قال والصحيح الخ وعدم تصريحه به فى الثانى بل
لا شعار بعدم جواز العمل حيث قال واكثر ما يمكن ان
يدعى فان الادعا يشعر بانها ليست من باب المناولة والقراءة
حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما قوله وقد عرفت اى فى اول هذا الفصل
حيث قال ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه قوله بالنسبه
الى العمل انما يفيد به لان للاجازة فائدة اخرى باقية مع كون
متعلقها معلوما بالتواتر وان فائدتها صح بقاء سلسلة
الاسناد المتصل بالنبى صلعم كما سيصرح بها قوله من باقى وجوه
الرواية وهو السماع من الشيخ والقراءة عليه والمعتم انهما
كالاجازة فى ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث يكون
متعلقهما معلوما بالتواتر وان فائدتهما ح بقاء سلسلة
الاسناد مع شئ زايد وهو رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف قوله وبقى فى هذا الباب وجه اخر مثل المكاتبة وهى
ان يكتب الى غيره ان ما فى الكتاب الفلانى هو من مسموعاتى
وقد لم يقل اجزت لك الرواية عنى او يكتب اليه انى سمعت
كذا فلان فذلك الغير ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه

لان النبي والائمة عليهم السلم بعده كانوا يامرون بانقياد
للكتب فهو يقول حين الاداء كاتبني بكذا او اخبرني مكاتبة
لا اخبر مطلقا لانه كذب خلافا للعلامة محتجا بان من كتب
الى غيره كتابا يعرفه وافقه جاز ان يقول ذلك الغير اخبرني
فلان بكذا وفيه نوع مصادرة **قوله** على غيره قال المص في الحاشية
المراد كل شيء شيء تابع له ونحوه وقد استعير هنا للمنافاة
الواضحة بمواقع الالفاظ من التقديم والتاخير والحذف والذكر
الى غير ذلك **قوله** وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى
فان قلت اذا كان الحديث مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما
مدخل في الاخر هل يجوز الاقتصار على احدهما قلت لا كما هو
ظاهر العبارة لان جواز الاقتصار على احدهما ربما
يصير سببا لطرح احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم الدين
مثل ادخال ما ليس حكم فيه ولا ريب انه بدعة **قوله** ومساواتها
له في الجلاء والخفاء اي بشرط مساواتها له في الجلاء والخفاء
في عدمهما فيجوز ان يكون الترجمة مساوية للاصل في قدر
الجلاء او اجلى منه وكذلك يجوز ان يكون الاصل مساويا
بالترجمة في اصل الخفاء او اخفى منه واما عكس الاخير في
الموضعين فلا يجوز لانه يخل غرض المعصوم فان قلت

لم لا يجوز

لم لا يجوز ان يكون الترجمة اخفى من الاصل مع العلم بفهم السامع
والغرض لا يفوت ح قلت امكان فوات الغرض في الاستقبال
كاف في عدم جواز ذلك **قوله** نعم لبعض اهل الخلاف فيه
خلاف وحكي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه
ووجوب نقله بصورته واستدلالا لقوله نعم عليه السلام
نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
وجه الاستدلال ان اداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ
بعينه على ان السامع قد يكون اذكى من الراوي فيستفيد من
اللفظ ما لا يستفيده الراوي فلذلك يجب ذكره والجواب عنه
لا نم دلالته على وجوب التساوي كما سمعه لجواز دعائه لمن
نقله بلفظه لانه اولى ولو سلم فلا دلالة له على وجوب تاديته
بلفظه لان تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه كذلك يحصل
بنقله بمضمونه عرفا الا يرى انه صح قولك لزيد هذا الذي قلت
لك ما سمعته من فلان اذا نقلت مضمونه كلامه لا نفسه
قال الامدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل بالمعنى
لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم تكرره
من النبي صلعم ومع ذلك قد روي بالفاظ مختلفة فانه قد روي

نضر الله ويرحم الله والى غير فقيه والى من لا فقيه له جعولنا الالمم
واجب بان كون الاصل عدم البكر ايعارض بان الاصل
عدم التغيير من الراوى وبقاء ما كان قوله ومنها ان الله
تعالى قص القصص فان ثلث حكاية تعالى شانه ليست مما نحن فيه
لانه عالم بالدقايق ولا يفوته شى بخلاف الرواة فان
اختلاف درجاتهم فى درك المقاصد وتفاوت مقاماتهم
فى الوصول الى المطلب مما لا يشتبه على ذى فطنة ولو جوز
النقل بالمعنى لادى ذلك الى الاخلال بمقصود الحديث اما
الاول فتغيير يحصل فى كل مرتبة فيختل المعنى بسبب المجموع
بالكلية واما الوضع الراوى لفظا فى موضع لفظ اخر عملا
بمذهبه واعتقاد الصحة فالمجتهد المنقول اليه مقلد له
فى اعتقاده وتابع له فى اجتهاده اذ لو سمع لفظ الحديث
يحمل على غير مراده فيبطل الاعتماد بالحديث قلت الوجه
الاول مدفوع بان المفروض عدم حصول التغيير فى المعنى مطلقا
وفرض تغيير فى الجملة يخرجه عما نحن فيه فانه لا يجوز اتفاقا
والوجه الثانى ايض مدفوع بان نقل الراوى معتقده الى
الغير بعنوان الرواية فى محل الخلاف تدليس لا يليق بالعادل
لا يقال فى قصص القران دلالة على قدرة البشر على الاعجاز حيث
كان

كان كثيرا منها اكثر من ثلث ايات كحكاية لقمان وحكاية مؤمن
آل فرعون لانا نقول ليست البلاغة بمجرد حسن التاليف فى معنى
بل لا بد فيها من مراعاة حسن التركيب فى النظم ايض و تنظم
هذه القصص ~~و~~ تخصيص منه سبحانه والله اعلم بالصواب

